المنهج الجديد في تعليم الفلسفة

الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

الجزء الأول

دار التعارف للمطبوعات

المنهج الجديد في تعليم الفلسفة

المنهج الجديد في تعليم الفلسفة

الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

ترجمة

محمد عبد المنعم الخاقاني

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م

دار التعارف للمطبوعات

لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ شارع دكّاش ـ بناية الحسنين

ص.ب: ٦٤٣ ـ ١١ ١١ ـ ٨٦٠١

هاتف: ٢٧١٩٠٧ ـ ٢٧١٩٠٨ ١ ٠٠٩٦١ ـ فاكس: ٢٧١٩٠٨ ١ ٠٠٩٦١

موبايل: ٨٢٣٦٢٠ ٣ ٠٠٩٦١

المركز المؤقت ـ حارة حريك ـ شارع كنيسة مار يوسف ـ قرب تجمع علماء المسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين .

منذ سنين طويلة وأنا أتعذّب من وضع المناهج الدراسيّة في الحوزات العلمية ومن النقص في المواد والكتب الدراسيّة ومن الطرق المبعثرة في التدريس ، ولا سيّما في مجال الفلسفة ، وكنت أتمنّى أن تتهيّأ الظروف لتخطيط جديد يضفي النظام على هذه الأوضاع . ولكن تحقيق هذه الأُمنيّة كان يبدو بعيداً وعسيراً بسبب الظروف العصيبة في زمان الطاغوت والضغوط التي كان يفرضها على علماء الدين بشكل خاصّ والمحدوديّات التي كان يوجدها للحوزات العلميّة . وكلّ ما استطعنا إنجازه في تلك المرحلة هو تأسيس قسم التعليم في مؤسّسة « في طريق الحقّ » . ووضعنا ـ بإمكانيّاتنا المحدودة جدّاً ـ منهجاً متوسّط الأمد لتكميل دروس بعض الفضلاء من شباب الحوزة ، وهو منهج يتضمّن بعض المواضيع من قبيل : التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم ، الفلسفة المقارنة ، الاقتصاد الإسلاميّ ، اللغة الأجنبيّة ، وغيرها . واستمرّ هذا حتّى انتصار الثورة ، وتوفرت ظروف مناسبة لنشاطات بنّاءة وتكاملية ، نشطت القوى المتحرّرة ، وعادت تتعرّف على النقائص وتُحاول سدّها ، ومن جملتها مجموعة علماء الدين التي كانت لها حصّة الأسد في هذه الثورة الثقافيّة والسياسيّة ـ فإنها ـ بعد عشرات السنين من الحيلولة دون قيامها بدورها الخطير ـ وجدت الأرضيّة المناسبة لمضاعفة جهودها للتعرّف على حقائق الإسلام بشكل أفضل ثمّ نقلها للآخرين ، والدفاع عن مواقف الإسلام النظريّة والعمليّة .

ولكن الدسائس والمؤامرات التي كانت تُحاك من قبل أعداء الإسلام وتُنفَّذ بواسطة بعض الأحزاب والفئات السياسيّة الداخليّة لم تُعطِ الفرصةَ لجميع علماء الدين الأكفاء ليتفرّغوا لأداء مهامّهم الأساسيّة ، وإنّما الظروف الخاصّة لفترة ما بعد الثورة كانت تفرض مشاركةَ هؤلاء في أجهزة التقنين والقضاء وحتّىٰ في الجهاز التنفيذيّ لئلّا تتكرّر قصّة « المشروطة » مرّة أُخرىٰ فتنحرف الثورة عن مسيرتها الإسلاميّة . وبالتالي فإنّه مكان استثمار هذه القوىٰ في سد النقص في الحوزات وتوسيع إمكانيّات تحصيل العلوم الدينيّة فقد دُفع قسم كبير من تلك القوىٰ المنتجة نحو المؤسّسات الأُخرىٰ ، فتضاعفت أعباء الآخرين وتراكمت عليهم الواجبات ، لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار سيلَ الطلبات من قبل الشباب الملتزم لتمثل العلوم الإسلاميّة ، ومن جملتها الفلسفة الإسلاميّة ، وقد كان لإرشادات قائد الثورة العظيم دورٌ مهمٌّ في هذا المضمار .

وبهذا فقد اتّضحت الضرورة لتنفيذ برامج قصيرة الأمد لتربية الشباب وإعدادهم لتحمّل مسؤوليّات الإرشاد والتبليغ والتثقيف في المستويات المتوسّطة ، ومن هنا فقد أُعيد النظر في المنهج التربويّ للمؤسّسة وأُسّست صفوف جديدة ببرامج مضغوطة . ومن جملة ما تمّ تدريسه مختاراتٌ من مسائل الفلسفة الإسلاميّة بأُسلوب حديث ، وقد نهض بعض الطلّاب بكتابة هذه البحوث من الأشرطة المسجّلة ثمّ تكثيرها .

ثم صادفتْ تنظيماً جديداً باقتراح من منظّمة الإعلام الإسلاميّ وبجهود مجموعة من طلّاب المؤسّسة ، فأُعيد النظر فيها وأُكملت بعض نقائصها فظهرت بصورة كتاب هو الّذي بين أيديكم الآن أعزّاءنا القرّاء . نأمل أن يكون خطوة مؤثّرة في سبيل رفع النقائص الموجودة ، وأن ينال عناية وليّ العصر عجّل الله فرجه الشريف .

الوضع السابق الذي كان عليه تعليم الفلسفة :

كان للفلسفة ـ من بين دروس الحوزات ـ وضعٌ خاصٌّ واستثنائيٌّ ، وكان تبدو فيها نقائص أكثر ، ومن أهمّها ما يأتي :

١ ـ نتيجةً للتصورّ الخاطىء الذي كان للفلسفة فقد وُضعت علىٰ هذا الدرس علامةُ استفهام في بعض الحوزات ، ولم تكن ضرورته غير واضحة فحسب وإنما كان رجحانه أيضاً مورد الشكّ والترديد .

ولكن هذا الوضع كان قد تغيّر في الحوزة العلميّة في قم بفضل الجهود المباركة لأشخاص ممتازين من قبيل الإمام القائد ـ قدّس سرّه ـ والمرحوم الأُستاذ العلاّمة الطباطبائيّ ـ رضوان الله عليه ـ ولم يلاحظ هنا إلاّ القليل ممّن استبدت به هذه الوساوس ، ولكنّنا نلاحظ أنّه لحدّ الآن يُتعامل مع الفلسفة بحذر واحتياط .

٢ ـ ومن ناحية أُخرىٰ فقد ابتُلي بعض المتحمّسين للفلسفة ـ الّذين وجدوا أنفسهم في موقف الدفاع أمام المخالفين ـ بحالة من الجزم والتعصّب بالنسبة لمحتويات الكتب الفلسفيّة ، وكأنّهم مكلّفون بتبرير جميع آراء الفلاسفة ، وكانت هذه الحالة النسبة لآراء صدر المتألّهين ـ الذي يعدّ ناسخ آراء الفلاسفة جميعاً ـ تتميّز بشدّة أكبر حدّة أكثر ، وكانت الأوضاع تنذر بأن الفلسفة ستتحوّل إلىٰ علم نصف تقليديّ بريء من روح النقد الذي يُعدّ عاملاً لتقدّم العلوم وازدهارها .

٣ ـ إنّ الهدف من تعلّم الفلسفة لم تتعرّض له الكتبُ الدراسيّةُ بصورة كاملة ، ولم يُبيّن للطّلاب أثناء تلقّي الدرس ، ولهذا يلاحظ وجود طلاّب ينفقون سنين طويلة من أعمارهم في دراسة هذه الكتب ولكنّهم لا يفهمون بوضوح ضرورة تعلّم الفلسفة ، وأيّ فراغ يملؤه تعلّمها ، ولسدّ أيّ حاجة يمكن استغلالها .

وكثير منهم كان ينصرف لتعلّم الفلسفة تقليداً لبعض الشخصيّات المهمّة ، ولمّا كان هؤلاء قد قاموا بهذا الشيء فإنّهم أيضاً يقتفون آثارهم ، ومن المعلوم عندئذٍ أنّ الدراسة بهذا الشكل إلىٰ أيّ مدىٰ تُحقّق نجاحاً .

٤ ـ إنّ تناول المسائل وتنظيمها لم يكن بشكل يفهم منه الطالبُ الدافعَ لإثارتها ، وما هو الارتباط الموجود بينها ، أو أنّ قراءة جانب من الكتاب لا تحيي في النفس الرغبة لإتمامه .

٥ ـ إنّ الكتب الفلسفيّة غاصّة بالمصطلحات المعقّدة التي لا يتيسّر فهمها إلاّ بعد سنين من الممارسة واستفراغ الجهد ، وأغلب الطلاّب في السنين الأُولىٰ لا يدركون مغزىٰ الكلام .

٦ ـ هذه الكتب لا تهتمّ بطبيعة الحال بالمسائل الدائرة في المحافل الغربيّة فضلاً عن الجواب على الشبهات الحديثة التي تثيرها المذاهب الملحدة في العصر الراهن .

خصائص هذا الكتاب :

بالالتفات إلىٰ النقائص المذكورة آنفاً فقد سعينا جهدنا في هذا الكتاب أن نتدارك تلك النقائص مهتمّين ببعض الجوانب المفيدة ، وأهمُّها ما يأتي :

١ ـ إشارة سريعة إلىٰ مسيرة التفكير الفلسفيّ ومذاهبها المختلفة حتىٰ يلمّ الطالب إلىٰ حدّ ما بوضع الفلسفة في العالم منذ ظهورها وحتّىٰ الآن ، فيوقظ ذلك في نفسه حبَّ دراسة تاريخ الفلسفة .

٢ ـ تقييم المنزلة الكاذبة التي تحتلّها العلوم التجريبيّة في الغرب ولدىٰ المثقّفين الشرقيّين الذين سيطر الغرب علىٰ عقولهم ، وقد رُسّخت مكانة الفلسفة الواقعيّة في مقابل أُولئك .

٣ ـ لقد دُرست علاقة الفلسفة بسائر العلوم والمعارف ، وقد تمّ إثبات حاجتها إلىٰ الفلسفة .

٤ ـ لقد أوضحنا فيه ضرورة تعلّم الفلسفة ، وذكرنا الشبهات المطروحةَ حول هذا الموضوع مقرونةً بالجواب عليها .

٥ ـ قبل تناول مسائل معرفة الوجود استعرضنا مباحثَ علم المعرفة ، وهي مقدّمة بشكل منطقيّ ومورد اهتمام واسع النطاق في العالم المعاصر .

٦ ـ لقد بذلنا جهدنا حتّىٰ يكون تناولنا للمسائل بحيث يتّضح الدّافعُ لتناولها ومواردُ الاستفادة منها ، وقد روعي في تنظيمها ـ علاوةً علىٰ العلاقة المنطقيّة فيما بينها ـ أنّها تثير شوق الطالب لدراسة المواضيع اللاحقة .

٧ ـ وحاولنا أيضاً بيانَ المواضيع بشكل لا يقود الطلّاب نحو التحجّر الفكريّ وإنّما بشكل يحيي فيهم روح النقد البنّاء .

٨ ـ لقد قُسمت المواضيع بصورة دروس منفصلة ، ومادّةُ جلسةٍ واحدةٍ قد ضُمّنت في درس واحد .

٩ ـ إذا ذُكرتْ ملاحظةٌ مهمّةٌ في أحد الدروس فإنّها يؤكّد عليها في الدروس اللاحقة وقد يتمّ تكرارها لكي تستقرّ في ذهن الطالب .

١٠ ـ في نهاية كلّ درس تُذكر خلاصةٌ له وأسئلةٌ تدور حول المواضيع الواردة

فيه ، ولذلك دورٌ مهمٌّ في التعلّم بشكل أفضل .

ومع هذا كلّه فإنّنا لا ندّعي أن هذا الكتاب يحوي كلّ ما يلزم من ملاحظات مفيدة وهو بريء من كلّ عيب ونقص ، بل علىٰ العكس فنحن نعترف بوجود نقائص فيه من حيث المحتوىٰ والمضمون ومن حيث الشكل والقالب ، ونحن نقدّمه فقط بعنوان أنّه خطوة أُولىٰ لرفع النقائص الموجودة للقيام بتحوّل جذريّ في مجال العلوم الإسلاميّة . وبالأخصّ الفلسفة ، ونأمل أن تكون الخطوات اللاحقة التي يقدّمها العلماء الأكفاء أشدّ ثباتاً وأكثرَ تكاملاً .

وفي الختام أجد من الواجب عليّ أن أُقدّم خالص شكري للطلّاب الأصدقاء الذين بذلوا جهودهم لإخراج هذا الكتاب ولمسؤولي منظّمة الإعلام الإسلاميّ الذين هيّأوا الفُرَصَ في هذا المجال .

وكذا لا بدّ لي من ذكر شهداء الثورة الإسلاميّة والتضرّع إلىٰ الله سبحانه أن يُفيض عليهم من واسع رحمته جزاءَ ما ضحّوا بأرواحهم الطاهرة في سبيل إقامة النظام الإسلاميّ فوفّروا لنا إمكانيّة مثل هذه النشاطات الثقافيّة ، وأيضاً شهداء ومجروحي هذه الحرب القائمة ، والمقاتلين الأبطال الذين يحاربون من أجل المحافظة علىٰ منجزات الثورة والدفاع عن كيان الحكومة الإسلاميّة .

وأسأل الله القدير أن يعجّل بالنصر النهائيّ ويزيد في توفيق جميع العاملين للإسلام والمسلمين ، وأن يمنّ بطول العمر علىٰ قائد الثورة العظيم ، وأن يوفّقنا لشكر نعمة وجود هذا الرجل الفذّ وجميع النعم الإلّهيّة مادّيةً أو معنويّةً ، وأتمنّىٰ على الله جلّ وعلا أن يوفّق جميع المسلمين ـ ومن ضمنهم نحن ـ للقيام بواجباتهم علىٰ أفضل وجه ، وأن يَعدّهم من جملة أنصار الإمام المهديّ أرواحنا فداه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

مدينة قم ـ محمد تقي مصباح اليزدي
شهر رمضان المبارك/١٤٠٤ هـ ق

القســم الأوّل

بحـوث تمهيـديّــة

الـــدرس الأوّل

نظرة نحو : مسيرة التفكير الفلسفيّ
منذ البداية وحتّى العصر الإسلاميّ

- بداية التفكير الفلسفيّ .
- ظهور السوفسطائيّة ومذهب الشّك .
- مرحلة ازدهار الفلسفة .

وهو يشمل :

- نهاية الفلسفة اليونانيّة .
- طلوع فجر الإسلام .
- نضج الفلسفة في العصر الإسلاميّ .

بسم الله الرحمن الرحيم

بداية التفكير الفلسفيّ :

إنّ تاريخ الفكر البشريّ بدء مع بداية الإنسان وهو في تقدّم حتّىٰ نهاية التاريخ ، فأينما حلّ الإنسان فإنّه كان يحمل معه التفكيرَ بعنوان أنّه ميزة لا تنفصل عنه ، وكلّما وطىء الإنسان بقعةً فإنّه ترك فيها آثاراً لعقله وتفكيره .

وليس في أيدينا معلوماتٌ دقيقةٌ عن أفكار الإنسان غير المكتوبة ، إلّا ما يحدسه علماء الآثار ممّا ظفروا به من المتحجّرات والبقايا المطمورة . أمّا الأفكار المكتوبة فهي متأخّرة عن هذه القافلة ، ولم يتمّ ذلك إلّا بعد اختراع الخطّ .

ومن بين ألوان التفكير البشريّ ما يتعلّق بمعرفة الوجود وبدايته ونهايته ، ففي المراحل الأُولىٰ كانت هذه الأفكار مقرونة بالعقائد الدينيّة ، ومن هنا يمكن القول :

إنّ أقدم الأفكار الفلسفيّة لا بدّ من البحث عنها خلال الأفكار الدينيّة الشرقيّة .

ويعتقد مؤرّخو الفلسفة أنّ أقدم الآثار الفلسفيّة الصرفة أو ذات الجانب الفلسفيّ الغالب تتعلّق بحكماء اليونان الذين عاشوا قبل الميلاد بستّة قرون . ويذكرون في هذا المجال أسماء علماء عاشوا في تلك الفترة وهم يحاولون معرفة الوجود وبداية العالم ونهايته ، وقد أعلنوا نظريّاتٍ مختلفةً وأحياناً متناقضةً لتفسير ظهور الموجودات وتحوّلها . وهم في نفس الوقت لا يُخفون أنّ أفكار هؤلاء متأثّرة ـ بشكل قلّ أو كثر ـ بالعقائد الدينيّة والثقافات الشرقيّة .

وعلىٰ أيّ حال فإنّ المجال الحرّ الواسع للبحث والنقد في اليونان آنذاك قد هيّأ

الأرضيّة لنضج الأفكار الفلسفيّة فتحوّلت تلك المنطقة إلىٰ موقع لتنمية الفلسفة .

ومن الطبيعيّ أنّ الأفكار البدائيّة لم تكن تتمتّع بالنظام والترتيب اللازمين ، ولم يكن للمسائل المدروسة تبويبٌ دقيقٌ ، فضلاً عن أن يكون لكلّ مجموعة من المسائل اسمٌ وعنوان خاصٌ أو أُسلوب للبحث معيّنٌ . وعلىٰ الإجمال فإنّ جميع الأفكار كانت تُسمّىٰ باسم العلم والحكمة والمعرفة وأمثالها .

ظهور السوفسطائيّة ومذهب الشك :

يُذكر في القرن الخامس قبل الميلاد علماء كان يطلق عليهم باللغة اليونانية اسم « سوفيست » أي الحكيم أو العالم ، ولكن هؤلاء علىٰ الرغم من اطّلاعهم الواسع علىٰ معلومات زمانهم لم يكونوا معتقدين بالحقائق الثابتة وإنّما كانوا يعدّون الأشياء جميعاً غيرَ قابلة للمعرفة اليقينيّة .

وينقل مؤرّخو الفلسفة أنّهم كانوا يحترفون التعليم فيعلّمون فنَّ الخطابة والمناظرة ويُربّون المحامين للمحاكم حيث كانت سوق هذه الأمور رائجةً في تلك العصور . وهذه الحرفة تقتضي أن يتمكّن المحامي من إثبات أيّ دعوىٰ وردّ جميع ما يخالفها . إنّ انتشار مثل هذه الألوان من التعليم المعجون بالمغالطة أوجد فيهم تدريجيّاً فكرةً مؤدّاها أنّه لا حقيقة علىٰ الإطلاق وراء فكر الإنسان ! .

لعلكم سمعتم بقصّة ذلك الشخص الذي قال مازحاً : في بيت فلان توزّع الحلوىٰ مجّاناً ، وعندما اتّجه نحو تلك الدار بعض البسطاء وازدحموا عليها ، أخذ القائل شيئاً فشيئاً يشكّ في الأمر ، ومن ثمّ التحق بصفّ الواقفين لئلاّ تفوته الحلوىٰ المجّانيّة ! .

وكأنّ السوفسطائيّين قاموا بنفس الدور فبدأوا بتعليم الناس الأساليب القائمةَ علىٰ أساس المغالطة لإثبات الدعاوىٰ وردّها ، ثمّ شيئاً فشيئاً ترسّخ في أنفسهم هذا الاتجاه فأعلنوا أنّ الحقّ والباطل تابعان لتفكير الإنسان ، وبالتالي فإنّه لا وجود للحقائق وراء الفكر الإنسانيّ ! .

أمّا كلمة « سوفيست » التي كانت بمعنىٰ الحكيم والعالم فقد أفرغت من معناها الأصلي عندما أصبحت لقباً لهؤلاء وتحوّلت إلىٰ رمز لأسلوب التفكير والاستدلال القائم

على أساس المغالطة . وهذه الكلمة هي الأصل الذي أُخذت منه « السوفسطيّ » في اللغة العربيّة ، ومنها أُخذت « السفسطة » .

مرحلة ازدهار الفلسفة :

إنّ أشهر العلماء الذين وقفوا ضدَّ السوفسطائيّين ونقدوا أفكارهم ومحّصوا آراءهم هو سقراط . فقد سمّىٰ نفسه « فيلاسوفوس » أيّ محبّ العلم والحكمة ، وهي نفس الكلمة التي تحوّلت في العربيّة إلىٰ « فيلسوف » وأُخذت منها كلمة « الفلسفة » .

يقول مؤرّخو الفلسفة : إنّ السبب في اختيار هذا الاسم شيئان : أحدهما تواضع سقراط حيث كان يعترف دائماً بجهله ، والثاني تعريضه بالسوفسطائيّين الذين كانوا يَعدّون أنفسهم حكماء ، أي أنّه باختيار هذا اللقب أراد أن يوحي لهم بأنّكم لستم أهلاً لهذا الاسم « الحكيم » لأنّكم تستخدمون التعليم والتعلّم لأهداف ماديّة وسياسيّة ، وحتّىٰ أنا الذي استطعتُ ردَّ تخيّلاتكم بأدلّة محكمة لا أرىٰ نفسي أهلاً لهذا اللقب ، وإنّما أُطلقُ علىٰ نفسي اسم « محبّ الحكمة » .

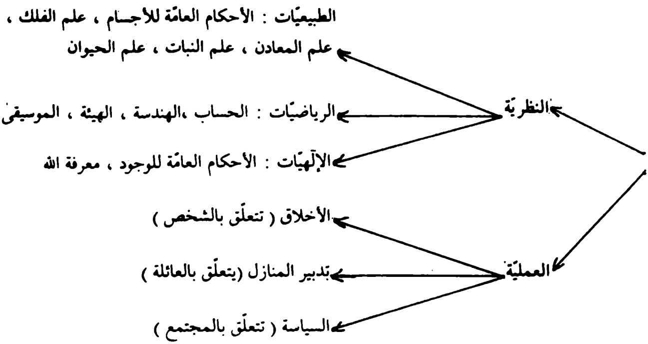
وبعد سقراط نهض تلميذه أفلاطون ـ الذي حضر درسه سنين عديدةً ـ لتعميق أُسس الفلسفة ، وجاء بعد ذلك تلميذه أرسطو الذي أوصل الفلسفة إلىٰ أوج ازدهارها ، ودوّن قواعد التفكير والاستدلال ، وأخرجها بصورة علم المنطق ، وكتب مزالق التفكير بصورة قسم المغالطة .

ومنذ سمّىٰ سقراطُ نفسَه بالفيلسوف فإنّ كلمة الفلسفة تستعمل دائماً في مقابل السفسطة ، فهي تشمل جميع العلوم الحقيقيّة كالفيزياء والكيمياء والطبّ والهيئة والرياضيات والإلٰهيّات[1] ، وتبقىٰ المعلومات التي يُتّفق عليها كالنحو والصرف خارجةً فقط عن حيّز الفلسفة .

وبناء علىٰ هذا فالفلسفة اسمٌ عامٌ لجميع العلوم الحقيقيّة ، وكانوا يقسمونها إلىٰ قسمين رئيسيّين هما العلوم النظريّة والعلوم العمليّة ، فالعلوم النظريّة تشمل الطبيعيّاتِ والرياضيّاتِ والإلٰهيّاتِ ، والطبيعيّاتُ تشمل بدورها علمَ الفلك والمعادن والنبات

---

(١) ويُذكر أنّه لحدّ الآن توضع كتب الفيزياء والكيمياء في القسم المخصّص للفلسفة في كثير من مكتبات العالم المهمّة



والحيوان ، وتتشعّب الرياضيّات إلىٰ الحساب والهندسة والهيئة والموسيقىٰ ، وتنقسم الإلٓهيّات إلىٰ قسمين : ما بعد الطبيعة أو البحوث العامّة للوجود ، ومعرفة الله ، والعلومُ العمليّة تتشعّب إلىٰ ثلاثة فروع هي : الأخلاق ، وتدبير المنازل ، وسياسة المُدن .

نهاية الفلسفة اليونانية :

وبعد أفلاطون وأرسطو مرّت فترةٌ انغمس فيها طلّابهما في جمع وتنظيم وشرح أقوال أساتذتهم ، واحتفظوا إلىٰ حدّ ما بسوق الفلسفة رائجةً ، ولكنّه لم يستمرّ ذلك طويلاً حتىٰ تحوّل ذلك الرواج إلىٰ كساد ، وأصبحت بضاعة العلم والمعرفة لا تجد من يشتريها ، فشدّ أرباب العلم والفنّ رحالهم إلىٰ الإسكندرية ، واتّخذوها مكاناً للتعليم والتجارب ، وظلّت هذه المدينة مركزاً للعلم والفلسفة حتّىٰ القرن الرابع بعد الميلاد .

ولكنّه منذ آمن إمبراطور الروم بالمسيحيّة وأخذ يروّج عقائدَ الكنيسة بعنوان أنّه آراء الدولة رسميّاً فإنّه ترك الباب مفتوحاً لمخالفة المراكز الفكريّة والعلميّة ، وتدهور الوضع حتّىٰ انتهىٰ إصدار إمبراطور الروم الشرقيّة « جستنيان » أمره في عام ٥٢٩ م بإغلاق الجامعات وتعطيل المدارس في أثينا والإسكندريّة ، ففرّ العلماء خوفاً علىٰ أرواحهم ولجؤوا إلىٰ مناطق أخرىٰ ، وبذلك انطفأ مشعل العلم والفلسفة في ظلّ إمبراطوريّة الروم .

طلوع فجر الإسلام

وفي نفس هذه الفترة (القرن السادس الميلاديّ) حدث في جانب آخرَ من العالَم

أعظمُ حدث تاريخيّ فشهدت شبه الجزيرة العربيّة ولادةَ نبيّ الإسلام الأعظم صلىٰ الله عليه وآله وسلّم ثمّ بعثتَه وهجرتَه ، حيث حمل إلىٰ العالمين رسالة الهداية الإلٰهيّة من قبل الله سبحانه وتعالىٰ ، فدعا الناسَ في أوّل خطوة إلىٰ تعلّم العلم والمعرفة ، وكانت أُولىٰ الآيات النازلة عليه :

﴿ إقرأ باسم ربّك الذي خلق . . . الذي علّم بالقلم ﴾ (سورة العلق) ورفع منزلة القراءة والكتابة والتعلّم إلىٰ ذروة رفيعة فأشاد بذلك الأساس لأعظم حضارة وأنقىٰ ثقافة وأحيىٰ الرغبة في نفوس أتباعه لتعلّم العلم والحكمة (من المهد إلىٰ اللحد) وأن يحرصوا عليهما (ولو بالصين) ، وإن كلفهم ذلك ثمناً باهضاً (ولو بسفك المهج وخوض اللجج) .

إنّ فسيل الثقافة الإسلاميّة الذي غُرس بيد رسول الله (ص) قد نما وأزهر وأثمر بفضل أشعّة الوحي الإلٰهيّ وبغذاء من موادّ الثقافات الأخرىٰ ، وامتصّ الموادَ الخام من الأفكار الإنسانيّة بالمقاييس الإلٰهيّة الصحيحة وحوّلها في بوتقة النقد البنّاء إلىٰ عناصر نافعة ، في فترة قصيرة جدّاً هَيمنَ علىٰ جميع الثقافات العالميّة .

فالمسلمون توفّروا علىٰ ألوان العلوم نتيجةً لحثّ الرسول الأكرم (ص) وخلفائه المعصومين (ع) ، فترجموا إلىٰ اللغة العربيّة ما خلّفه اليونانيّون والرومان والإيرانيّون من علوم ، وتمثّلوا العناصر المفيدة منها ، ثمّ أكملوها ، وتمّت علىٰ أيديهم اكتشافات واختراعات كثيرة في عدد من العلومِ كالجبر والمثلّثات والهيئة والمناظر والمرايا والفيزياء والكيمياء .

والعامل الآخر الذي ساهمَ في نموّ الثقافة الإسلاميّة كان عاملاً سياسيّاً : فالأجهزة الحكوميّة الظالمة لبني أُميّة وبني العبّاس التي احتلّت بغير حقّ مسندَ الحكومة الإسلاميّة كانت تشعر بالحاجة الشديدة إلىٰ قاعدة شعبيّة بين المسلمين ، ومع وجود أهل بيت النبي (صلوات الله عليهم أجمعين) وهم أولياء الناس بالحق بين ظهرانيّهم وهم معدن العلم وخزّان وحي الله فقد أشاحت الأنظمة الحاكمة بوجهها عنهم وأخذت تجذب الأفراد بالتهديد والتطميع ، وحاول أكثرهم أن يزيّن بلاطه بمجموعة من العلماء وأصحاب الرأي مزوّدين بعلوم اليونانيّين والرومانيّين والإيرانيّين لعلّهم يستطيعون إغناء الناس عن الرجوع إلىٰ أئمّة أهل البيت (ع) .

وبهذه الصورة اقتحمت الأفكار الفلسفيّة المتنوّعة وألوان العلوم والفنون البيئة

الإسلاميّة ، وكانت الدوافع إلىٰ ذلك مختلفة وقد تمّ بأيدي الأصدقاء والأعداء ، وانغمس المسلمون في البحثِ والدراسة والاقتباس والنقد ، ولمعتْ أسماء نيّرة في عالم الفلسفة والعلم في البيئة الإسلاميّة ، وكلّ منهم نمّىٰ بجهوده فرعاً من فروع العلم والمعرفة وأحيىٰ الثقافةَ الإسلاميّة .

ومن جملتهم علماء الكلام والعقائد الإسلاميّة ، فبمواقفهم المختلفة درسوا مسائل الفلسفة الإلٰهيّة ونقدوها وحقّقوها ، وإن كان بعضهم قد تورّط في الإفراط في النقد ، ولكنّه علىٰ أيّ حال فذلك النقد وطرح الأسئلة والشبهات هي التي دفعت المفكّرين والفلاسفة الإسلاميّين إلىٰ بذل جهود أعظم فترعرعت الأفكار الفلسفيّة وتعمّقت الجهود العقليّة .

نضج الفلسفة في العصر الإسلاميّ :

باتّساع منطقة نفوذ الحكومة الإسلاميّة وبدخول الأمم المختلفة في هذا الدين القويم فقد أصبحتْ كثير من مراكز العلم في العالَم تحت سيطرة الإسلام . وتبادل العلماء معلوماتِهم وتمّ تبادلُ الكتب بين المكتبات ، وتُرجمت الكتب المختلفة من اللغات المتنوّعة كالهنديّة والفارسيّة واليونانيّة واللاتينيّة والسريانيّة والعبريّة وغيرها إلىٰ اللغة العربيّة التي أصبحت عمليّاً هي اللغة العالَميّة للمسلمين ، وقد أدّىٰ ذلك كلّه إلىٰ تسريع النموّ في الفلسفة والعلوم والفنون ، ومن جملة ذلك فقد تُرجمتْ كتب كثيرة إلىٰ العربيّة وهي لفلاسفة من اليونان والإسكندريّة وسائر المراكز العلميّة القيّمة .

وفي البداية كان افتقاد اللغة المشتركة والاصطلاحات المتّفق عليها بين المترجمين والاختلاف في الأُسس الفلسفيّة بين الشرق والغرب قد جَعل تعليمَ الفلسفة أمراً عسيراً ، وعمليّةَ البحث والاختيار أمراً أشدّ عُسراً ، ولكنّه لم يمضِ وقت طويلٌ حتّىٰ ظهر نوابغ من قبيل أبي نصر الفارابيّ وابن سينا وبذلوا جهداً جبّاراً ، فتعلّموا مجموعة الأفكار الفلسفيّة لذلك العصر ، ثمّ بدأوا البحث والاصطفاء بما مُنحوا من استعدادات ومواهبَ تفتّحت في ظلّ أنوار الوحي وأحاديث قادة الدين ، وصاغوا نظاماً فلسفيّاً ناضجاً يتضمّن أفكار أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيّين المحدثين في الإسكندريّة ومتصوّفة الشرق علاوةً علىٰ أفكار جديدة ، وكان له تفوّق عظيم علىٰ كلّ واحد من الأنظمة الفلسفيّة للشرق والغرب ، ولو أن سهم أرسطو في هذا المجال كان أكبر سهم ، ومن هنا اصطبغت هذه الفلسفة بصبغة أرسطو والمشّائين .

ومرّةً أخرىٰ خضع هذا النظام الفلسفيّ للنقد المجهريّ الذي نهض به علماء مثل الغزاليّ وأبي البركات البغداديّ والفخر الرازيّ ، ومن ناحية أُخرىٰ فقد أسّس السهرورديّ مذهباً جديداً باسم المذهب الإشراقيّ مستفيداً من آثار حكماء إيران القديمة ومقارنتها بأفكار أفلاطون والرواقيّين والأفلاطونيين المحدثين ، ولعلّ السمة الغالبة علىٰ هذه المذاهب هي الأفلاطونيّة ، وبهذه الصورة توفّرت الأرضيّة لمصارعة الأفكار الفلسفيّة فنمت ونضجت أكثر وأعظم .

ومرّت قرون ظهر فيها فلاسفةٌ كبارٌ من قبيل نصير الدين الطوسيُّ والمحقّق الدوانيُّ والسيد صدر الدين الدشتكيُّ والشيخ البهائيُّ والميرداماد ، فأغنوا الفلسفة الإسلاميّة بأفكارهم المشرقة حتّىٰ انتهىٰ الدور إلىٰ صدر الدين الشيرازيّ الذي طلع علىٰ العالم بنظام فلسفيّ جديد نتيجةً لنبوغه وابتكاره ، وساهمت في تكوين هذا النظام عناصرُ منسجمةٌ من فلسفة المشّائين والإشراقيّين ومكاشفات المتصوّفة ، ركب فيما بينها تركيباً رائعاً وأضاف إليها أفكاراً عميقة وآراءً قيّمة ، وسمّىٰ هذا المجموع بـ « الحكمة المتعالية » .

ملخص الدرس

١ ـ إنّ أقدم الأفكار الفلسفيّة لا بدّ من البحث عنها بين العقائد الدينيّة .

٢ ـ إنّ مؤرّخي الفلسفة يعتبرون بداية الأفكار الفلسفيّة منذ ستّة قرون قبل الميلاد .

٣ ـ السوفسطائيّون هم مجموعة من العلماء اليونانيّين الذين كانوا يَعدّون الحقائق تابعةً لأفكار الإنسان ، وفي الحقيقة فإنّهم المؤسّسون لاتّجاه الشك .

٤ ـ إن كلمة « السفسطة » تعني المغالطة ، وهي مأخوذة من « السوفسطيّ » .

٥ ـ إنّ كلمة « الفلسفة » مأخوذة من الأصل اليونانيّ « فيلسوف » وهو اسم أطلقه سقراطُ علىٰ نفسه في مقابل السوفسطائيّين .

٦ ـ إنّ الفلسفة اليونانيّة وصلت إلىٰ أوج ازدهارها بفضل جهود أفلاطون وأرسطو ، ولكنّها بعد فترة من الزمن فقدت رونقها فتقاطر الفلاسفة والعلماء علىٰ الإسكندرية .

٧ ـ بظهور الإسلام أُضيء مشعل العلم والحكمة في الشرق الأوسط ، فانهمك المسلمون في تعلّم العلومِ والفنون المختلفة من جميع أرجاء العالَم .

٨ ـ إنّ الخلفاء رحّبوا بالعلماء الأجانب لكي يُضفوا علىٰ بلاطهم رونقاً وهَيْبة .

٩ ـ إنّ علماء الكلام بـانتقاداتهم وأسئلتهم حـول الفلسفات المستـوردة هيّأوا الأرضيّة لنضج الفلسفة الإسلاميّة .

١٠ ـ إنَّ أوّل نـظام فلسفيّ في العصر الإسـلاميّ أسّسه الفـارابيّ وأكمله ابن سينا .

١١ ـ إنَّ هذا النظام الفلسفيّ كـانت تغلب عليه صبغـة أرسطو ، وقـد انتقده الغزاليّ من جهة ، ومن جهة أُخرىٰ فقد وجّه إليه النقد أيضاً السهرورديُّ مؤسّس مذهب الإشراقيين .

١٢ ـ إنَّ أهمّ نـظام فلسفيّ في العصر الإسـلاميّ هو فلسفـة صدر المتـألّهين الشيرازيّ ، وهي جامعة لعناصرَ من فلسفة المشّائين وفلسفة الإشراقيّين وآراء المتصوّفة والمتألّهين ، وقد سُمّيت باسم « الحكمة المتعالية » .

الأسئلـة

١ ـ في أيّ مكان وأيّ زمان بدأت أُولىٰ الفئات الفلسفيّة ؟ .
٢ ـ ما هو مذهب السوفسطائيّين ؟ وكيف تكوّن ؟ .
٣ ـ ما هي العلوم التي كانت الفلسفة تشملها باصطلاحها الأوّل العامّ ؟ .
٤ ـ كيف اقتحمت الفلسفةُ البيئةَ الإسلاميّة ؟ وما هي العوامل التي أدّت إلىٰ نضجها ؟ .
٥ ـ ما هو دور المتكلّمين في نضج الفلسفة الإسلاميّة ؟ .
٦ ـ علىٰ يد من تكوّن أول نظام فلسفيّ في العصر الإسلاميّ ؟ .
٧ ـ اذكر اتّجاهينِ مهمّين من الاتّجاهات الفلسفيّة في العصر الإسلامي وبيّنْ ميزات وخصائص كلٍ منهما .
٨ ـ ما هو أهمُّ مذهب فلسفيّ في العصر الإسلاميّ ؟ ومن هو مؤسّسه ؟ وما هي خصائص وميزاتُ ذلك المذهب ؟ .

الـدرس الثانـي
نظرة نحو : مسيرة التفكير الفلسفيّ
منذ القرون الوسطىٰ وحتّىٰ القرن الثامن عشر الميلاديّ

- الفلسفة المدرسيّة .
- عصر النهضة والتحوّل الفكريّ الشامل .
- المرحلة الثانية لاتّجاه الشكّ .

وهو يشمل :

- أخطار اتّجاه الشكّ .
- الفلسفة الجديدة .
- أصالة التجربة واتّجاه الشكّ الجديد .
- الفلسفة النقديّة لـ « كانْت » .

الفلسفة المدرسيّة :

بعد أن راجت المسيحيّة في أوروباوتقارنت سلطة الكنيسة مع سلطة إمبراطوريّة الروم فإنّ المراكز العلميّة أصبحتْ تحت نفوذ الهيئة الحاكمة ، حتّىٰ انتهىٰ الأمر في القرن السادس الميلاديّ ـ كما أشرنا إلىٰ ذلك من قبلُ ـ إلىٰ إغلاق الجامعات والمدارس في أثينا والإسكندريّة .

وتسمّىٰ هذه المرحلة التي استمرّت ما يُناهز الألفَ عام بـ « القرون الوسطىٰ » ، ومن خصائصها العامة تسلُّط الكنيسة علىٰ المراكز العلميّة ومناهج المدارس والجامعات .

ومن الشخصيّات المتميّزة لهذه المرحلة القدّيس أُغسطين الذي حاول شرح العقائد المسيحيّة حسب الأُسس الفلسفيّة ولا سيّما آراء أفلاطون والأفلاطونيّين المحدثين .

وبعده حاولوا إقحام بعض الدراسات الفلسفية في مناهج المدارس ، ولكنّهم لم يتلقّوا أفكار أرسطو بما تستحقّ من تقدير واحترام ، وإنّما كانوا يعتبرونها أفكاراً مضادّة للعقائد الدينيّة ولهذا لم يسمحوا بتدريسها . وامتدّ هذا التصوّر حتّىٰ سيطر المسلمون علىٰ الأندلس وتغلغلت الثقافة الإسلاميّة في أُوروبا الغربيّة ، وراحوا يتدارسون ـ بشكل أو بآخرَ ـ أفكارَ الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وابن رشد ، فاطّلع العلماء المسيحيّون علىٰ آراء أرسطو عن طريق كتب هؤلاء الفلاسفة المسلمين .

وشيئاً فشيئاً لم يستطع آباءُ الكنيسة الصمود أمامَ هذه الأمواج الفلسفيّة العاتية ، وانتهىٰ الأمر بقبول القدّيس توما الأكوينيّ (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ م) كثيراً من آراء أرسطو ، وسلّط الأضواء عليها في كتبه المختلفة ، فأخذت حدّة المخالفة لفلسفة أرسطو تقلّ تدريجيّاً ، بل أصبحت هي الاتّجاه المسيطر في بعض المراكز العلميّة .

وعلىٰ أيّ حالٍ فلم يقتصر الأمر في القرون الوسطىٰ علىٰ أنّ الفلسفة لم تُحرز تقدُّماً في الغرب وإنّما هي قد سارت في طريق الانحطاط ، وعلىٰ العكس من العالم الإسلاميّ حيث كانت العلوم والمعارف تزدهر وتتقدّم باستمرار ، كانت أُوروبا تقتصر في مدارسها علىٰ تدريس أُمور تبرّر العقائد المسيحيّة التي لا تخلو من التحريف ، وهم يطلقون عليها اسم « الفلسفة المدرسيّة » . ومن الواضح أنّ مثل هذه الفلسفة ليس لها من مصير سوىٰ سلّة المهملات .

وتضمّ الفلسفة المدرسيّة ، علاوة علىٰ المنطق والإلٰهيّات والأخلاق والسياسة وجانب من الطبيعيّات والفلكيّات التي تتبنّاها الكنيسة قواعد اللغة والمعاني والبيان ، ومن هنا فقد أصبحت الفلسفة في ذلك العصر ذات مفهوم واسع ومجال كبير .

النهضة الأوربيّة والتحوّل الفكريّ الشامل :

منذ القرن الميلاديّ الرابع عشر فقد توفّرت الظروف لحدوث تحول شامل ، فمن ناحية نشأ في إنجلترا وفرنسا اتّجاهٌ يطلق عليه « نومينـاليسم » وهو يعني « أصالة التسمية » وينكر الكليّات ، وقد كان لانتشار هذا الاتّجاه دورٌ مؤثّر في ركود الفلسفة وضعفها . ومن ناحية أُخرىٰ فقد شُنَّ الهجوم علىٰ طبيعيّات أرسطو في جامعات باريس ،ومن جهة أُخرىٰ فقد أخذت الألسن تلوك مسألة عدم انسجام الفلسفة مع العقائد المسيحيّة ، وبعبارة أُخرىٰ فقد شاع موضوع تناقض العقل والدين . وقد برزت اختلافات بين آباء الكنيسة ، وحدثت صراعات بين رجال الدين المسيحيّين ، وانتهىٰ ذلك بظهور المذهب « البروتستانتي » علىٰ مسرح الحياة . ومن جهة أُخرىٰ فقد بلغ الاتّجاه الإنسانيّ (هيومانيسم) ذروته فانصرف الناس إلىٰ شؤون حياتهم الاجتماعية معرضين عن المسائل الإلٰهيّة وما يتعلّق بما وراء الطبيعة ، وبالتالي فقد انهارت الإمبراطورية البيزنطية في أواسط القرن الخامس عشر ، وامتدّ التحوّل الشامل (السياسيّ ، الفلسفيّ ، الأدبيّ ، الدينيّ) إلىٰ جميع أرجاء أُوروبا، وبدأ الهجوم من كلّ جانب ومكان علىٰ كيان البابا والمؤسّسات الكنسيّة .

وفي هذه الأثناء لقيت الفلسفة المدرسيّة المنهكّة حتفَها وانتهت إلىٰ مصيرها المحتوم .

وخلال القرن السادس عشر نشطت الدراسات الطبيعيّة والعلوم التجريبيّة ، وأدّت الاكتشافات التي قام بها كوبر نيكوس وكبلر وغاليلو إلىٰ ضعضعة فلكيّات بطلميوس وطبيعيّات أرسطو ، وبعبارة موجزة نستطيع القول أنّ جميع الشؤون الإنسانيّة في أُوروبا دخلها الاضطراب وأصابها التزلزل .

وقد حاولت أجهزة البابا أن تصمد لفترةٍ أمامَ هذه الأمواج الكاسحة ، وحاكمت العلماءَ بحجّة أنّهم مناهضون للعقائد الدينيّة ـ أي للآراء الطبيعيّة والفلكيّة المقبولة لدىٰ رجال الكنيسة علىٰ أنّها تفسير للكتاب المقدّس والعقائد الدينيّة ـ وقد أحرقوا كثيراً من هؤلاء العلماء بنار التعصّب الأعمىٰ والانكفاء علىٰ الذات الذي ابتُلي به زعماء الكنيسة ، ولكنّه بالنتيجة اضطرّت الكنيسة والمؤسّسات البابوية أن تنسحب من مواقعها مخفوضة الرأس .

ولم يخلّف التصرّف الخشن والتعصّب الأعمىٰ للكنيسة الكاثوليكيّة في أنفس الناس شيئاً سوىٰ سوء النظرة إلىٰ الكنيسة بل وإلىٰ الدين بصورة عامّة ، كما أنّ انهيار الفلسفة المدرسيّة ـ أي الفلسفة الوحيدة الرائجة في ذلك العصر ـ قد أدّىٰ إلىٰ حدوث فراغ فكريّ وفلسفيّ ، وانتهىٰ إلىٰ اتّجاه الشكّ الحديث . والشيء الوحيد الذي استطاع أن يحقّق تقدّماً في هذه الأجواء المضطربة هو الاتّجاه الإنسانيّ (هيومانيسم) والاندفاع نحوَ العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة في المجال الثقافيّ ، والاتجاهُ نحوَ الحرّية والديمقراطيّة في المجال السياسيّ .

المرحلة الثانية من الاتّجاه نحوَ الشك :

مرّت قرون والكنيسة تروّج آراء وأفكار بعض الفلاسفة علىٰ أساس أنّها عقائدُ دينيّةٌ ، وقد اعتنقها المسيحيّون معتبرين إيّاها أُموراً يقينيّة ومقدّسة ، ومن جملتها النظريّة الفلكيّة لأرسطو وبطلميوس ، التي قوّض أساسَها العالِمُ الشهير « كوبر نيكوس » ، واعتقد ببطلانها سائرُ العلماء المحايدين ، وكما أشرنا من قبلُ فقد أبدت الكنيسة مقاومة تتّسم بالتعصّب ، وسلك أرباب الكنيسة مع العلماء سلوكاً يتّصف بالخشونة ، وقد أدّىٰ كلّ هذا إلىٰ ظهور آثار معكوسة .

إنّ هذا التغيّر في الأفكار والعقائد وانهيار الأُسس الفكريّة والفلسفيّة قد أدّىٰ إلىٰ إيجاد اضطراب نفسيّ لدىٰ كثير من الباحثين ، وخلق شبهة في الأذهان مؤدّاها : من أين لنا الضمان بأنّ سائر عقائدنا ليست باطلة ؟ وأنّه لن يأتي يوم يظهر لنا فيه بطلانها ؟ .

ومن أين لنا الاطمئنان إلىٰ هذه النظريّات العلميّة المكتشفة حديثاً فلا يأتي يوم يتمّ فيه إبطالها ؟ .

وقد بلغ الشكّ في أنفس العلماء ذروتَه إلى الحدّ الذي أنكر فيه عالم كبير مثل « مونتن » قيمة العلم والمعرفة وكتب بصراحة : من أين لنا الاطمئنان إلىٰ أنّ نظريّة « كوبر نيكوس » لا يأتي عليها زمان يتمّ فيه إبطالها ؟ .

ثمّ قام بطرح شبهات المشكّكين والسوفسطائيين بأُسلوب حديث ودافَع بحرارة عن مذهب الشكّ .

وبهذا بدأت مرحلة أُخرىٰ من مراحل اتّجاه الشكّ .

مَخاطر اتّجاه الشّك :

إنّ لحالة الشكّ والترديد ـ علاوةً علىٰ ما يرافقها من عذاب نفسيّ ـ أخطاراً مادّية ومعنويّة كبيرةً للمجتمع ، فإنّه مع إنكار قيمة المعرفة لا يمكن عقد الأمل علىٰ تقدّم العلوم والمعارف ، ولا يبقىٰ مجال للقيم الأخلاقيّة وما لها من دور عظيم في الحياة الإنسانيّة ، وحتّىٰ الدين فإنّه يفقد قاعدته العقليّة . بل إنّ أقسىٰ الضربات توجّه إلىٰ العقائد الدينيّة ، تلك العقائد التي لا تتعلّق بالأُمور المادّية والمحسوسة ، فعندما يغرق سيل الشكّ أنفسَ الناس تصبح العقائد المتعلّقة بما وراء الطبيعة أكثر وهناً وأضعفَ مقاومةً .

وعلىٰ هذا فإنّ اتّجاه الشكّ آفة خطيرة جدّاً تهدّد جميع الشؤون الإنسانيّة بالفناء ، ومع رواج تلك النزعة لا يمكن أن يبقىٰ ويستمرّ أيُّ نظام أخلاقيّ وحقوقيّ وسياسيّ ودينيّ ، وباعتناق هذا الاتّجاه يمكن تبرير أيّ ظلم وجناية وذنب .

ولهذا أصبحتْ مقاومة اتّجاه الشكّ من واجبات العالِم والفيلسوف ، ومن تكاليف رجال الدين ومن اهتمامات المربّين والسياسيّين والمصلحين الاجتماعيّين .

وقد تمّت في القرن السابع عشر الميلاديّ نشاطاتٌ مختلفةٌ تهدف إلى ترميم ما هدّمه عصر النهضة ، ومن جملة ذلك النضال ضدّ اتّجاه الشكّ . فالتابعون للكنيسة

حاولوا في أغلب الأحيان قطع علاقة المسيحيّة بالعقل والعلم ، وبذلوا جهوداً حثيثة لتقوية العقائد الدينيّة عن طريق القلب والإيمان . ولكنّ الفلاسفة والعلماء بذلوا جهوداً جبّارة للبحث عن أساس محكم لا يقبل التزعزع للمعرفة والقيمة بحيث إنّ الاضطرابات الفكريّة والعواصف الاجتماعية لا تستطيع أن تُزلزل ذلك الأساس .

الفلسفة الحديثة :

إنّ أهمّ المحاولات التي بُذلتْ في هذا العصر للتخلّص من اتّجاه الشكّ وإعادة الحياة للفلسفة هي محاولة الفيلسوف الفرنسيّ « رينيه ديكارت » الذي لُقّب بـ « أب الفلسفة الحديثة » . فهو بعد دراسات وتأمّلات كثيرة حاول أن يشيد أساس التفكير الفلسفيّ علىٰ أصل لا يتطرّق إليه الخلل ، وقد لخّص ذلك الأصل في جملته الشهيرة « أنا أشكّ ، إذن أنا موجود » أو « أنا أُفكّر ، إذن أنا موجود » . أي إذا كان للشكّ أن يمتدّ إلىٰ وجود أيّ شيء فإنّه لا يمكن أبداً أن يرقىٰ إلىٰ وجود نفس الشكّ ، ولمّا كان الشكّ لا معنى له من دون وجود شاكّ ، إذن وجود أُناس يشكّون ويفكّرون أيضاً لا يقبل الترديد . ثم حاول وَضْعَ قواعدَ خاصّةٍ للتفكير تُشبه القواعد الرياضيّة ، استفاد منها في وضع الحلول للمسائل الفلسفيّة .

إنّ آراء وأفكار ديكارت ـ في ذلك العصر المتّسم بالاضطراب الفكريّ ـ قد أصبحت عاملاً لاطمئنان بالِ كثير من الباحثين ، وقد ساهَمَ علماء آخرون من قبيل « ليبنتس » و « اسبينوزا » و « مالبرانش » في تحكيم أُسس الفلسفة الحديثة وتعميق جذورها . ولكن هذه المحاولات بأجمعها لم تنجح في إيجاد نظام فلسفيّ منسجم ذي أُسس متقنة . ومن ناحية أُخرىٰ فقد اجتذبت العلوم التجريبيّة اهتمامَ أغلب الباحثين ، ولم يُبدِ هؤلاء أيّ رغبة في دراسة مسائل الفلسفة وما يتعلّق بما وراء الطبيعة . وكان هذا هو السبب في حرمان أُوروبا من نظام فلسفيّ قويّ ومحكم ، ففي كلّ فترة تُعرَض مجموعةُ أفكار لفيلسوف معيّن علىٰ أساس أنّها مذهب فلسفيٌّ خاصٌّ ، فتنتشر في نطاق محدود وتظفر بأتباع هنا وهناك ، ولكنَّ أيّاً منها لم يتمتّع بالدوام والاستقرار ، بل سرعان ما كان يغمره النسيان ، والأمر يسير علىٰ هذا المنوال لحدّ الآن .

اصالة التجربة ومذهب الشك الحديث :

في الوقت الذي كانت الحياة فيه تعود إلىٰ الفلسفة العقليّة في أُوروبا، وبدأ العقل

فيه يستعيد منزلته في معرفة الحقائق ، أخذ ينمو في إنجلترا اتّجاه آخر وهو قائم علىٰ أصالة الحسّ والتجربة ويطلق على هذا الاتّجاه الفلسفيّ اسم « آمپريسم » .

وقد بدأ هذا الاتّجاه في أواخر القرون الوسطىٰ على يد الفيلسوف الإنجليـزيّ « ويليام الأكاميّ » ، وهو من القائلين بأصالة التسمية ، وفي الحقيقـة فهو ينكر أصالة التعقّل . وقد ظهر في القرن السادس عشر « فرانسيس بيكون » وفي القرن السابع عشر « هوبز » وهما إنجليزيّان ومتحمّسان لأصالة الحسّ والتجربة ، ولكنّ الذين اشتهروا بأنّهم فلاسفة تجريبيّون « آمپريست » هم ثلاثة فلاسفة آخرون من الإنجليز ، أسماؤهم هي : « جون لوك » و « جورج باركلي » و « دافيد هيوم » ، وقد عالج هؤلاء مسائـلَ المعرفة بالبحث والدراسة منذ القرن السابع عشر وعلىٰ امتداد قرن كامل بعد ذلك ، وقد وجّهوا نقدَهم لنظريّة ديكارت في باب « المعرفة الفطرية » واعتبروا الحسّ والتجربة هما المنبع لجميع المعارف .

ومن بين هؤلاء كان يبدو « جون لوك » أكثر اعتدالاً وأقرب إلى مسلك العقليّين ، وكان « باركلي » مؤيّداً بشكل رسميّ لاتّجاه أصالة التسمية (نوميناليست) ، ولكنّه كان يتمسك (ولعلّه بشكل لا شعوريّ) بأصل العليّة الذي هو أحد الأُصول العقليّة . وقد كانت له آراء أُخرى لا تنسجم مع أصالة الحسّ والتجربة . وأمّا « دافيد هيوم » فلقد ظلّ وفيّاً لأصالة الحسّ والتجربة ، والتزم بلوازمها من شكّ في ما وراء الطبيعة ، بل وحتّىٰ في الحقائق الطبيعيّة ، وبهذا الشكل اجتاز الغرب المرحلة الثالثة من اتّجاه الشكّ في تاريخ فلسفته .

فلسفة « كانت » النقديّة :

كـانت أفكار هيـوم من جملة الأفكـار التي كـوّنت الأرضيّـة للتفكيـر الفلسفيّ لـ « كانت » ، وحسب قول كانْت :

« فإنّ هيوم هو الذي أيقظني من غفوة دعاة اليقين » .

وقد نال إعجابه تحليلُ هيوم لأصل العليّة الذي يقول فيه : إنّ التجربة عاجزة عن إثبات العلاقة الضروريّة بين العلّة والمعلول .

وقد تأمّل « كانت » سنين عديدةً في مسائل الفلسفة وكتب فيها كتبـاً متعدّدة ، وعرض علىٰ الناس مذهباً فلسفيّاً خاصّاً كان أكثر استقراراً وقبولاً بالنسبة إلىٰ المذاهب

المشابهة له ، ولكنّه في نهاية المطاف وصل إلىٰ هذه النتيجة وهي أنّ العقل النظريّ لا يتمتّع بالقدرة علىٰ حلّ المسائل الميتافيزيقيّة ، وكلُّ الأحكام العقليّة في هذا المجال لا تتّصف بأيّة قيمة علميّة .

فهو يعلن بصراحة أنّ بعض المسائل من قبيل وجود الله وخلود الروح والإرادة الحرّة لا يمكن إثباتها بالبرهان العقليّ ، ولكن الإيمان بهذه الأمور من لوازم قبول النظام الأخلاقيّ ، وبعبارة أخرى ، فإنّ الأصول المسلّمة في أحكام العقل العملي والأخلاق هي التي تدعونا إلىٰ الإيمان بالمبدأ والمعاد . لا بالعكس . ومن هنا لا بدّ من اعتبار كانتْ مجدّدَ الحياة للقيم الأخلاقيّة التي تضعضعت في عصر النهضة وسارت نحوَ الزوال والاضمحلال ، ولكنّه من ناحية أُخرىٰ لا بدّ من عدّه أحدَ الذين قوّضوا أساس الفلسفة الميتافيزيقيّة .

الخلاصة

١ ـ في القرون الوسطىٰ كانت تُدرس مجموعة من العلوم في المدارس التابعة للكنيسة المسيحيّة ، وهي تشمل اللغة والآداب وكانت تسمّىٰ بالفلسفة المدرسيّة « اسكولاستيك » .

٢ ـ إنّ تناول المباحث العقليّة في هذه المدارس كان غالباً لتبرير العقائد التي تتبنّاها الكنيسةُ علىٰ أساس أنّها العقائد المسيحيّة ، ولو أنّها لم تكن خالية من الانحراف والتحريف ، وحسب ما نعتقد نحن فإنّ بعضها كان مناقضاً تماماً للحقائق التي جاء بها السيّد المسيح (ع) .

٣ ـ إنّ اختيار المباحث الفلسفيّة كان يتوقّف علىٰ رأي زعماء الكنيسة ، ولهذا كانت آراء أفلاطون والأفلاطونيّين المحدثين هي التي تدرّس غالباً ويتمّ تأييدها ، وفي أواخر هذه المرحلة فقط اكتسبت نظريّات أرسطو شيئاً من الاعتبار وغدا تدريسها مُجازاً .

٤ ـ منذ القرن الرابع عشر الميلاديّ بدأ عصر آخَرٌ في أُوروبا رافقه تحوّل ثقافيٌّ وتغيّر أساسيٌّ في القناعات والقيم ، ولهذا سميّ بـ « عصر النهضة » أو الولادة من جديد .

٥ ـ من النتائج السيّئة لهذا العصر ضعف أُسس الإيمان بالغيب والنفور من الدراسات العقليّة والميتافيزيقيّة ، وبعبارة أُخرىٰ : **انحطاط الدين والفلسفة** .

٦ ـ إن انهيار الأُسس الفكريّة والعقائديّة قد أدّىٰ إلىٰ اضطراب دينيّ وفلسفيّ وأشاع اتّجاهاً خطيراً في الشكّ .

٧ ـ لمقاومة هذا الخطر حاول أتباع الكنيسة أن يصونوا الدينَ عن طريق إبعاده عن العقل والعلم ، والتأكيد علىٰ طريق القلب ، ولكنّ الفلاسفة كانوا يبحثون عن قاعدة رصينة للفلسفة والتعقّل .

٨ ـ في القرن السابع عشر الميلاديّ تفرّغ ديكارت لإعادة صياغة الفلسفة ، وأعلن أنّ وجود الشكّ هو أوّل حقيقة يقينيّة ، وأنّه يستلزم وجود شاكّ ، وجعل ذلك نقطة انطلاق له لإثبات سائر الواقعيّات .

٩ ـ في أواخر هذا القرن شاع المذهب التجريبيّ ، في إنجلترا ، وتكامل خلالَ قرن من الزمان ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وصل إلىٰ مصيره النهائيّ وهو اتّجاه الشكّ .

١٠ ـ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر أسّس « كانْت » مذهباً فلسفيّاً جديداً في « ألمانيا » اعتبر فيه العلوم الرياضيّة والطبيعيّة يقينيّة وعلميّة ، ولكنّه كان يَعدّ المسائل الميتافيزيقيّة وغير التجريبيّة غيرَ قابلة للحلّ العلميّ .

الأسئلة

١ ـ اذكر شخصيّتين مهمّتين ، دينيّاً وفلسفيّاً ، في القرون الوسطىٰ ، وبيّنِ الفروق بينهما في الرؤية الفلسفيّة .

٢ ـ اشرح أهمّ التغييرات الثقافيّة والاجتماعيّة في عصر النهضة الأُوربيّة .

٣ ـ بيّنِ الميزةَ العامّة لهذا العصر في جملة مختصرة .

٤ ـ ما هي المراحل الثلاث لاتّجاه الشكّ في تاريخ الفلسفة الغربيّة ؟ وما هو العامل في ظهور كلّ واحدة منها ؟ .

٥ ـ ما هي مضارّ اتّجاه الشكّ ؟ ومن هُمُ الذين يلزمهم مقاومته ؟ .

٦ ـ ما هي السبيل التي سلكها أتباع الكنيسة لصيانة أنفسهم من الأخطار الناشئة من تحوّل الأسس العلميّة والفلسفيّة ؟ .

٧ ـ كيف تمّت أهمُّ مقاومة للمرحلة الثانية من اتّجاه الشكّ . ومَن الذي نهض بها ؟

٨ ـ كيف بدأ الاتّجاه التجريبيّ وعلىٰ يد مَن تحوّل هذا الاتّجاه إلىٰ مذهب فلسفيّ ؟ .

٩ ـ ما هو رأي « كانْت » في المسائل الميتافيزيقيّة ؟ .

١٠ ـ بأيّة صورة كان يبرّر « كانت » الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ؟ .

الـدرس الثـالـث

نظرة نحو : مسيرة التفكير الفلسفيّ

خلال القرنين الأخيرين

- المثالية العينيّة « الخارجيّة » .
- الوضعيّـة .
- الاتّجاه العقليّ والاتّجاه الحسيّ .

وهو يشمل :

- الوجوديّـة .
- المادّية الديالكتيكيّة .
- البراجماتيّة « المذهب النفعي » .
- مقارنة إجماليّة .

المثاليّة العينيّة :

لقد أشرنا من قبلُ إلىٰ أنّ الغرب ـ بعد عصر النهضة الأُوربيّة ـ لم يُنتج نـظاماً فلسفيًا متماسكاً ، وإنّما كانت هناك نظريّاتٌ ومذاهبُ فلسفيّةٌ تظهر وسرعان ما يلفّها الموت ويحصرها في مجال التاريخ . ومنذ القرن التاسع عشـر أخذ تعـدُّد المذاهب وتنوّعها في ازدياد مستمرّ ، ولا نستطيع في هذه العجالة حتّى الإشارة إليها جميعاً ؛ ولهذا فنحن نكتفي بالإشارة السريعة إلىٰ بعض منها :

بعد الفيلسوف الألمانيّ كانت (منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتّىٰ أواسط القرن التاسع عشر) تألّق نجم عدد من الفلاسفة الألمان الذين كانت أفكارهم نابعة ـ بصورة أو بأُخرىٰ ـ من أفكار كانتْ ، وقد حاولوا أن يجبروا نقاط الضعف في فلسفته مستعينين بالذوق العرفانيّ ، ومـع أنّ هناك اختـلافاتٍ بينهم في وجهـات النظر إلّا أنّهم كـانوا مشتركين في هذه الجهة ، وهي أنّهم كانوا يبدأون من رؤية شخصيّة ثمّ ينتقلون إلىٰ تـوضيح الـوجود وظهـور الكثرة من الـوحدة بـأُسلوب شاعـريّ ، وقد عُـرفـوا بـاسم « الرومانسيّين » .

ومن جملة هؤلاء « فيخته » وهو تلميذ مباشـر لـ « كانت » ، وقـد كان مـدافعاً بحرارة عن الإرادة الحرّة ، ومن بين نظريّات « كانت » فإنّه يؤكّد علىٰ أصالة الأخلاق والعقل العمليّ ، فمن أقواله :

إنّ العقل النظريّ يُصوّر نظامَ الطبيعة بصورة نظام ضروريّ ، ولكنّنا نجـد في أنفسنا الحريّة والرغبة في النشاط الحرّ ، وضميرنا يرسم نظاماً لا بدّ من بذل الجهـد

لتحقيقه . إذن لا بدّ أن ننظر إلىٰ الطبيعة بما أنّها شيء تابع لـ « الأنا » وليس أمراً مستقلاً عنه أو لا ارتباط له به .

إنّ هذا التعلّق بالحرّية هو الذي دفع صاحبَنا وسائر الرومانسيّين من قبيل « شلينج » إلىٰ القول بأصالة الروح (وكانوا يعتبرون الحريّة من خصائصها) وإلىٰ لون من ألوان المثاليّة التي اكتملت علىٰ يد « هيجل » وظهرت بصورة نظام فلسفيّ منسجم نسبيّاً أُطلق عليه اسم « المثاليّة العينيّة » .

فهيجل ـ الذي كان معاصراً لشلينج ـ يتصوّر العالَم بصورة أفكار للروح المطلق ، وتسود بين تلك الأفكار علاقات منطقيّة ، لا علاقة العلّية والمعلوليّة كما يقول بها سائر الفلاسفة .

وهو يرىٰ أنّ وجود الظواهر يبدأ من الوحدة متّجهاً نحوَ الكثرة ، ومن العام نحو الخاصّ : ففي البدء ليس هناك إلاّ أعمُّ الظواهر وهي فكرة « الوجود » ، ويولد من أعماقها مقابلُها وهي فكرة « العدم » ، وبتركيب هاتين الفكرتين تظهر فكرة « الصيرورة » . فالصيرورة (سنتز) التي هي الجامع بين الوجود (تز) والعدم (آنتي تز) تأخذ بدورها موقع الموضوع (تز) ويظهر من أعماقها مقابلُها فتتركّب معه ويتحقّق تركيب (سنتز) جديد ، ويستمرّ هذا الوضع حتّىٰ ينتهي إلىٰ أخصّ المفاهيم .

ويسمّي هيجل هذا المسير ذا المراحل الثلاث (ترياد) بـ (الديالكتيك) ويتخيّله قانوناً عامّاً لوجود جميع الظواهر الذهنيّة والعينيّة الخارجيّة .

الوضعيّة :

في أوائل القرن التاسع عشر الميلاديّ أشاد العالِم الفرنسيّ « أُوجست كنت » ـ الملقّب بأب علم الاجتماع ـ أُسُسَ مذهبٍ تجريبيّ متطرّف أطلق عليه اسم الوضعيّة « پوزيتويسم »(١) ويقوم هذا المذهب علىٰ أساس الاكتفاء بالمعطيات المباشرة للحواسّ ، ومن ناحية أُخرىٰ فإنّه يُعتبر النقطةَ المقابلة تماماً للمثاليّة .

ويَعدّ « كُنْتْ » حتّىٰ المفاهيم الانتزاعيّة للعلوم ـ تلك التي لا تحصل من المشاهدة مباشرة ـ ميتافيزيقيّة وغير علميّة ، وانتهىٰ الأمر إلىٰ أن تُعتبر القضايا

---

(١) لقد اقترح قبل ذلك ما يشبه هذا المذهب « كنت دوسن سيمون » ، ويستطيع الباحث أن يجد جذور هذا المذهب في أفكار « كانْت »

الميتافيزيقيّة من أساسها ألفاظاً فارغة لا معنىٰ لها .

ويقسم « أُوجست كُنت » الفكرَ البشريَّ إلىٰ ثلاث مراحل[1] :

الأُولى : هي المرحلة الإلٰهيّة والدينيّة ، وهي التي تنسب فيها الحوادث إلىٰ علل وراء المادّة .

الثانية : المرحلة الفلسفيّة ، وهي التي تبحث عن علّة الحوادث في الجوهر اللامرئيّ وطبيعة الأشياء .

الثالثة : المرحلة العلميّة ، وهي التي تَترك البحثَ عن علّة الظواهر لتنصرف إلىٰ البحث عن كيفيّة ظهورها والعلاقات السائدة بينها ، وهذه هي المرحلة الإثباتيّة والتحقّقية (الوضعيّة) .

ومن المثير للدهشة أنّه في نهاية المطاف اضطرّ للاعتراف بضرورة الدين للبشريّة ولكنّه عيّن له معبوداً آخر هو « الإنسانيّة » وأصبح هو رسول هذه الشريعة وابتدع مراسم عباديّة للأفراد والجماعات ! .

إنّ شريعة عبادة الإنسان ـ التي تعتبر النموذجَ الكامل للاتّجاه الإنسانيّ « هيومانيسم » ـ قد اجتذبت لنفسها أتباعاً من فرنسا وانجلترا والسويد وأمريكا الشماليّة والجنوبيّة ، اعتنقوها بشكل رسميّ وأشادوا معابد لعبادة الإنسان ، وقد ترك هذا الاتّجاه في الآخرين آثارَه ولو بصورة غير مباشرة ، ولكن هذا المجال المحدود يضيق عن ذكرها .

الاتّجاه العقليّ والاتّجاه الحسّي :

تنقسم المذاهب الفلسفيّة الغربيّة إلىٰ فئتين رئيسيّتين هما : أصحاب الاتّجاه العقليّ ، وأصحاب الاتّجاه الحسيّ .

وتُعدّ مثاليّة « هيجل » النموذجَ البارزَ للفئة الأُولىٰ في القرن التاسع عشر ، وقد ظفرت بأنصار ومؤيّدين حتّىٰ في انجلترا .

وتُعتبر الوضعيّة النموذجَ الواضحَ للفئة الثانية ، وهي تتمتّع بسوق رائجة حتّىٰ

---

(١) يقال إنّ « أُوجست كُنت » قد اقتبس هذه المراحل الثلاث من طبيب يسمّىٰ دكتر « بوردان » .

اليوم ، ومن السائرين علىٰ هدى هذا المذهب ويتجنشتاين وكارناب وراسل .

وأغلب الفلاسفة الإلٰهيّين هم من ذوي الاتّجاه العقليّ ، وأكثر الملحدين هم من ذوي الاتّجاه الحسيّ ، ومن بين الموارد النادرة يمكن ذكر الفيلسوف الإنجليزيّ الهيجليّ « مك تاجارت » حيث كان من ذوي الاتّجاه الإلحاديّ .

والتناسب واضح بين الاتّجاه الحسيّ وإنكار ما وراء الطبيعة أو الشكّ فيه علىٰ الأقلّ ، وهكذا كان في الواقع فإنّ انتشار الفلسفة الحسيّة والوضعيّة أعقبه رواجُ الاتّجاهات الماديّة والإلحاديّة ، وقد هيّأ الأرضيّةَ المناسبة لذلك انعدامُ منافس قويّ في معسكر العقليّين .

وكما أشرنا إليه من قبلُ فإنّ أشهر المذاهب العقليّة في القرن التاسع هي مثاليّة هيجل ، وعلىٰ الرغم ممّا كانت تتميّز به من جاذبيّة ناشئة من نظامها المنسجم نسبيّاً ومن سعة أُفقها وكثرة المواضيع التي تشملها فإنّها كانت محرومة من منطق قويّ واستدلال متقن ، فلم يمتدّ بها الزمن حتّىٰ تعرّضت للنقد والمعارضة حتّىٰ من قِبَل المتعلّقين بها والمؤيّدين لها .

ومن جملة ذلك ظهور اتّجاهين متعاصرين ولكنّهما مختلفان ، وأحدهما نهض به « سورن كيركجارد » القسّيس الدانماركيّ الذي يعتبر المؤسّس للمذهب الوجوديّ ، والآخر قام به « كارل ماركس » الألمانيّ المنحدر من عائلة يهوديّة والمؤسّس للماديّة الديالكتيكيّة .

الوجوديّـة :

إنّ الاتّجاه الرومانسيّ الذي جاء لتفسير وتبرير حريّة الإنسان تمثّل في النهاية بشكل نظام فلسفي جامع فظهر بصورة المثاليّة الهيجليّة ، واعتبر التاريخ هو التيّار العظيم الأصيل الذي يسير علىٰ أساس الأُصول الديالكتيكيّة فيتكامل بسببها . ومن هنا فقد انحرف ذلك الاتّجاه عن مسيره الأصليّ ، لأنّه في هذه الرؤية تفقد الإرادة الفرديّة دورها الأصيل ، ولهذا تعرّض هذا الاتّجاه إلىٰ انتقادات متعدّدة .

فمن الذين هاجموا بعنفٍ منطق هيجل وفلسفته وتاريخه « كيركجارد » الذي كان يؤكّد علىٰ المسؤوليّة الفرديّة للإنسان وعلىٰ إرادته الحرّة في صياغة ذاته ، وكان يعتبر إنسانيّة الإنسان ناشئة من وعيه بالمسؤوليّة الفرديّة ولا سيّما مسؤوليته إزاء الله ، وقد أثر عنه قوله :

« إن القرب والارتباط بالله هو الذي يجعل ابن آدم إنسانا » . ولقد دَعَم هذا الاتّجاه بفلسفة « الظواهر » (فنومنولوجي) التي وضع أُسسها « إدموند هوسّرل » ، وانتهت بالتالي إلىٰ ظهور الوجوديّة التي ينتمي إليها مفكّرون عديدون من قبيل « هايدجر » و « ياسبرس » في ألمانيا ، و « مارسيل » و « جان بول سارتر » في فرنسا ، وهم يتميّزون برؤى مختلفة منها إلٰهيّة ومنها إلحاديّة .

الماديّة الديالكتيكيّة :

بعد عصر النهضة الأُوربية شملت الفلاسفةَ الأُوربيّين موجةٌ من الاضطراب الشديد ، وشاع فيها الإلحاد والاتّجاهات الماديّة ، وفي القرن التاسع عشر اندفع بعض علماء الأحياء والأطبّاء من قبيل فوگت وبوخنر وإرنست هيكل للتأكيد على أصالة المادّة ونفي ما وراء الطبيعة ، ولكن أهمّ مذهب فلسفيّ للماديّة هو المذهب الذي وضع أُسَسه كارل ماركس وإنجلز .

فكارل ماركس أخذ المنطق الديالكتيكيّ وأصالة التاريخ من هيجل ، وأخذ الماديّة من فيورباخ ، واعتبر العاملَ الاقتصاديّ هو العامل الأساسيّ في تحوّلات المجتمع والتاريخ ، وظنَّ أن تأثيره يتمّ حسب أُصول الديالكتيك ولا سيّما علىٰ أساس التضادّ والتناقض ، وعدّ العاملَ الاقتصاديّ هو البناء التحتيّ لجميع الشؤون الإنسانيّة ، وصرّح بأنّ سائر الأُمور الاجتماعيّة والثقافيّة تابعة له .

وقد قسّم تاريخ الإنسان إلىٰ مراحل معيّنة تبدأ بالمرحلة الاشتراكيّة البدائية ، وتمرّ حسب الترتيب بمراحل العبوديّة ، والإقطاعيّة ، والرأسماليّة ، فتصل إلىٰ الاشتراكية وحكومة العمّال ، ثمّ تختتم بالشيوعيّة ، وهي المرحلة التي يتمّ فيها إلغاء الملكيّة بصورة مطلقة ، ولا يجد الناس فيها حاجةً للدولة ولا للحكومة .

البراجماتيّـة :

وفي خاتمة هذا الاستعراض السريع نلقي نظرة علىٰ المذهب الفلسفيّ الوحيد الذي وَضع أُسسَه علماء أمريكيّون في مطلع القرن العشرين ، وعلىٰ رأسهم الفيلسوف وعالم النفس الشهير ويليام جيمز .

ويطلق علىٰ هذا المذهب اسم « براجماتيسم » (أصالة العمل) ، ولا يعتبر هذا المذهب أيّة قضيّة حقيقيّةً إلّا إذا كانت لها فائدة عمليّة ، وبعبارة أُخرىٰ : فإنَّ الحقيقة

عبارة عن ذلك المعنىٰ الذي يصوغه الذهن ليصل بواسطته إلىٰ نتائج عمليّة أكثر وأفضل . وهذا أمر لم يُلحظ في أيّ مذهب آخر بهذه الصراحة ، ولو أنّ جذور هذا القول يمكن استنباطها من أحاديث هيوم حيث اعتبر العقل خادماً لرغبات الإنسان ، وقصر قيمة المعرفة علىٰ الناحية العمليّة .

إنَّ فلسفة أصالة العمل بالمعنىٰ المذكور آنفاً قد طرحت لأوّل مرّة بواسطة شارل بيرس الأمريكيّ ، ثمّ أصبحت عنواناً لاتّجاه ويليام جيمز الفلسفيّ ، ذلك الاتّجاه الذي كسب أنصاراً في أمريكا وأوروبا .

فجيمز الذي كان يعتبر طريقته تجريبيّةً خالصة يختلف مع سائر التجريبيّين في تعيين حدود التجربة ، ويعتبرها شاملة للتجربة النفسيّة والتجربة الدينيّة بالإضافة إلىٰ التجربة الحسيّة والظاهريّة ، وهو يؤمن بأنّ العقائد الدينيّة ـ ولا سيّما الاعتقاد بقدرة الله ورحمته ـ نافعة في مجال السلامة النفسيّة . وقد ابتُلي وهو في سنّ التاسعة والعشرين باضطراب روحيّ عنيف ، ثمّ تماثل للشفاء عندما التفت إلىٰ الله ورحمته وقدرته الواسعة علىٰ تغيير مصير الإنسان ، ومن هنا فقد كان يؤكّد كثيراً علىٰ الصلاة والدعاء ، ولكنّه لم يكن يعتبر الله كاملاً مطلقاً وغير متناه ، وإنّما كان يقول بأنّه يتكامل أيضاً ، لأنه كان يظنّ أنّ عدم التكامل مساوٍ للسكون ودليل على النقص ! .

إنَّ جذور هذا الاتّجاه المفرط المندفع في التكامل يمكن ملاحظتها في أحاديث هيجل ، ومن جملتها في مقدمة « معرفة الظواهر الذهنية » ، وقد اندفع في هذا الاتّجاه أخيراً « برجسون » و «هوايتهيد » أكثرَ من أيّ شخص آخر .

ويؤكّد ويليام جيمز بصورة خاصّة علىٰ إرادة الإنسان الحرّة ودورها المهمّ في صياغة ذاته ، وبهذا يتّفق من هذه الجهة مع أتباع المذهب الوجوديّ .

مقارنة سريعة :

من خلال هذه النظرة السريعة إلىٰ مسير التفكير الفلسفيّ للإنسان تعرَّفنا علىٰ تاريخ الفلسفة بصورة إجماليّة ، واتّضح لنا ما قطعته الفلسفة الغربيّة بعد عصر النهضة من مرتفعات ومنخفضات وما مرّت به من طرق متعرّجة ، وما تعيشه الآن من وضع متزلزل متناقض .

ومع أنّه بين الحين والآخر يُبدي بعض فلاسفتهم ملاحظاتٍ ظريفة ويفيضون في

مسائل دقيقة ولا سيّما في مجال المعرفة ، وتنقدح في بعض العقول والقلوب شرارات مضيئة ، ولكنّهم لم يستطيعوا إبداع نظام فلسفيّ محكم ومستقرّ ، ولم تستطع تلك النقاط المضيئة في تفكيرهم أن ترسم للعلماء خطّاً مستقيماً راسخاً ، وإنّما كانت الاضطرابات والغيوم ـ ولا تزال ـ تخيّم علىٰ الجوّ الفلسفيّ في الغرب .

وهذا يخالف تماماً الوضع السائد في الفلسفة الإسلاميّة ، وذلك لأنّ الفلسفة الإسلاميّة قطعتْ دائماً مسيراً مستقيماً ومتعالياً ، ومع أنَّ هناك بعض الاتّجاهات التي كانت تميل أحياناً إلىٰ هذه الجهة وأحياناً أُخرىٰ إلىٰ تلك الجهة ، ولكنّ الفلسفة الإسلاميّة لم تنحرف إطلاقاً عن مسيرها الأصليّ ، وجميع الاتّجاهات الفرعيّة فيها تشبه أغصان الشجرة التي تمتدّ لتظلّل أقصى ما تستطيع من الأرض ، فهي دليل علىٰ نموّها وازدهارها .

وكلُّ أملنا أن يواصل العلماء المخلصون هذا المسير التكامليّ وينيروا بتلك الأضواء الثاقبة مناطق أُخرىٰ بقيتْ مظلمةً لحدّ الآن ، ويستنقذوا الكثيرين من الحيرة والتخبّط .

خلاصة القول

١ ـ جاء بعد كانْت عددٌ من الفلاسفة الألمانيّين استلهموا ما في فلسفته من أصالة العقل العمليّ واستمدّوا من العرفان ليجبروا ما فيها من نقاط ضعف ، فأسّسوا مذهباً فلسفيّاً خاصّاً يطلق عليه اسم « المذهب الرومانسي » .

٢ ـ لقد استفاد هيجل من سابقيه (من قبيل فيخته) ومن معاصريه (مثل شليج) وبدراسة أفكارهم دراسة نقديّة استطاع أن يخرج بفلسفة جامعة ومنسجمة نسبيّاً ، تسمّىٰ بالمثاليّة العينيّة .

٣ ـ وهو يرىٰ أنّ ظواهر العالم أفكار للروح المطلق توجد وتتكامل حسب قوانين منطق الديالكتيك . ومع أنّ أُصول الديالكتيك منطقيّة وذهنيّة ولكنّها مسيطرة علىٰ العالم العينيّ والخارجيّ ، وذلك لأنّه حسب هذه الرؤية المثاليّة تُهدم الحواجز بين الذهن والعين ، وتعتبر جميع الظواهر العينيّة ظواهر ذهنيّة أيضاً للروح المطلق .

٤ ـ يقول « أُوجست كُنت » : إنَّ التفكير البشريّ مرَّ بثلاث مراحل : المرحلة

الإلهيّة والدينيّة ، المرحلة الفلسفيّة والميتافيزيقيّة ، المرحلة العلميّة والتحقّقيـة التي تشكّل المرحلة النهائيّة للتفكير البشريّ ، وهو يفكّر في هذه المرحلة في كيفيّة وجود الظواهر (لا في عللها) وفي العلاقات التي تربط فيما بينها ، تلك العلاقات القابلة للإدراك الحسيّ والإثبات التجريبيّ ، وهذا هو أقصىٰ ما يستطيع الإنسان معرفته معرفةً واقعيّة . وكلّ شيء لا يقبل الإدراك الحسيّ بلا واسطة فإنّه ليس علميّاً ، بل هو إمّا أن يكون من الأساطير الدينيّة أو من الأفكار الفلسفيّة الميتافيزيقيّة .

٥ ـ لقد تعرّضتْ فلسفةُ هيجل لانتقادات متنوّعة بسبب ضعفها المنطقيّ وتزلزل أُسسها العقليّة ، وقد واجَهها خطّان مختلفان بصورة أو بأخرىٰ ، وهما الوجوديّة والماديّة الديالكتيكيّة .

٦ ـ المحور الأصليّ للوجوديّة هو اختيار الإنسان في بناء ذاته وصياغة مصيره ، وقد أُسّس هذا الاتّجاه بدوافع إلٓهيّة وعلىٰ يد قسّيس دانماركيّ يسمّىٰ كيركجارد وهو يؤكد علىٰ مسؤوليّة الإنسان في مقابل الله تعالىٰ ، ولكنّه شيئاً فشيئاً سار نحو الاتّجاه الإنسانيّ وأصبح حياديّاً إزاء مسألة الدين ، ونجد اليوم أشهر الفـروع للوجوديّـة هي وجوديّة سارتر الملحدة .

٧ ـ أُسِّسَت الماديّة الديالكتيكيّـة على يد كـارل ماركس وإنجلز ، وجـوهرهـا يتضمّن إنكار ما وراء الطبيعة والتأكيد علىٰ الحركة التكامليّة لعالم المادّة علىٰ أساس قوانين الديالكتيك ولا سيّما قانون التضاد والتناقض .

٨ ـ إنَّ البراجماتيّـة هي المذهب الفلسفيّ الـوحيد الـذي أشاد أسسَـه علماءُ أمريكيّون ، وهو يهتَمّ بالعمل والابتكار في مقابل التفكير والتعقّل ، وهو يرىٰ الحقيقة تُساوي الفكرَ الذي يمكن استخدامه في مجال العمل .

٩ ـ إنَّ أشهر أئمّة هذا المذهب هو العالم النفسيّ الشهير ويليام جيمز الذي كان يعتمد علىٰ التجارب الباطنيّة والـدينيّة ويَعـدّ الصلاةَ والـدعاء أفضـلَ مؤمِّن للسلامـة النفسيّة ، والدواءَ الناجع لشفاء بعض الأمراض الروحيّة ، وقد جرّب تأثير ذلك في حياته الخاصّة وفي بعض المرضىٰ النفسيّين الذين كانوا يتردّدون إليه . وهو يؤكّد باستمرار علىٰ الإرادة الحرّة للإنسان ، ذلك الأمر الذي كان ـ ولا يزال ـ علماء النفس الحسيّون والوضعيّون ينكرونه .

١٠ - إذا لاحظنا تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله وجدنا بعض الومضات المشرقة في بعض العقول والقلوب ولكنّها لتبعثرها وبُعد الفواصل بينها لم تستطع أن ترسم خطاً مستقيماً ثابتاً في التفكير الفلسفيّ الغربيّ ، وهذا على العكس من الفلسفة الإسلاميّة التي لم تنحرف إطلاقاً عن مسيرها الأصليّ ، وكلّ ما حدث فيه من اختلافات في الاتّجاهات الفرعيّة والثانويّة فقد أضاف إليها نضجاً وزادها غنًى وثراء .

الأسئلـة

١ ـ ما هو الهدف الأساسيّ للفلاسفة الرومانسيّين ، وما هو أُسلوبهم الخاصّ بهم ؟ .

٢ ـ وإلىٰ أيّ شيء انتهىٰ بهم المطاف ؟ .

٣ ـ ما هو القانون العامّ المسيطر علىٰ العالَم من وجهة نظر هيجل ؟ .

٤ ـ اذكر المحور للتفكير الوضعيّ .

٥ ـ ما هي المراحل التي يقول بها أُوجست كنتْ للتفكير الإنسانيّ ، وبأيّ شيء تتفاوت تلك المراحل عنده ؟ .

٦ ـ كيف وجد المذهب الوجوديّ ، وما هو خلافه الأساسيّ مع الفلسفة الهيجليّة ؟ .

٧ ـ اشرح الماديّة الديالكتيكيّة ، وبيّنْ موضعَ اختلافها الأساسيّ مع فلسفة هيجل .

٨ ـ ما هي المراحل التي يقول بها كارل ماركس للتاريخ ؟ .

٩ ـ ما هي ميزة المذهب البراجماتيّ ؟ .

١٠ ـ ما هو لون التجربة التي كان يعتمد عليها ويليام جيمز ؟ .

١١ ـ بيّنْ أهمّ العقائد المنحرفة لديه .

١٢ ـ كيف تقيّم الفلسفة الغربيّة بإزاء الفلسفة الإسلاميّة ؟ .

الـدرس الرابـع
المعاني الاصطلاحيّة للعلم والفلسفة

ـــ مقدّمة .

ـــ الاشتراك اللفظيّ .

وهو يشمل :

ـــ المعاني الاصطلاحيّة للعلم .

- المعاني الاصطلاحيّة للفلسفة .

- الفلسفة العلمية .

مقدّمـــة :

لقد أشرنا في الدرس الأوّل أنّ لفظ الفلسفة كان يُطلَق في البداية ويقصد به أنّه اسم عامٌ لجميع العلوم الحقيقيّة (غير الاعتباريّة) ، وأضفنا في الدرس الثاني أن نطاق الفلسفة قد اتّسع في القرون الوسطىٰ ليشمل بعض العلوم الاعتباريّة كالآداب والمعاني والبيان ، ولاحظْنا في الدرس الثالث أنّ الوضعيّة تجعل المعرفة العلميّـة في مقابـل المعرفة الفلسفيّة والميتافيزيقيّة ، وهي لا ترىٰ إلاّ العلوم التجريبيّة فقط صالحةً لوصفها بـ « العلميّة » .

وحسب الاصطلاح الأوّل الذي شاع في العصر الإسلامي فإنّ للفلسفـة أبعاداً متعدّدة ، وكلُّ قسم منها يُطلق عليه اسم خاص به ، ومن الطبيعيّ عندئذٍ أن لا يوجد تقابل بين الفلسفة والعلم . وأمّا الاصطلاح الثاني الذي شاع في أوروبا القرون الوسطىٰ فإنّه قد أُهمل بانتهاء تلك المرحلة التاريخيّة .

وأمّا حسب الاصطلاح الثالث الرائج اليوم في الغرب فإنّ الفلسفة والميتافيزيقا تقف في مقابل العلم . ولمّا كان هذا الاصطلاح شائعاً في الدول الشرقيّة أيضاً فلا بدّ لنا من تناول العلم والفلسفة والميتافيزيقا بالشرح والتوضيح ولا بدّ من بيان النسبة بينها ، والإشارة ضمناً إلىٰ أقسام العلوم وتبويبها أيضاً .

وقبل الدخول في هذه المـواضيع نلفت الانتبـاه إلى ملاحـظةٍ حول الاشتـراك اللفظيّ للكلمات ، واختلاف المعاني والاصطلاحات للّفظ الواحد ، وهو أمر ذو أهمية فائقة ، والغفلة عنه تؤدّي إلىٰ مغالطات واشتباهات كثيرة .

الاشتراك اللفظيّ .

توجد في جميع اللغات (إلىٰ الحدّ الذي انتهىٰ إليه علمنا) كلمات تتمتّع كلّ منها بمعاني لغويّة وعرفيّة واصطلاحيّة متعدّدة ، وهي تعرف باسم « المشترك اللفظيّ » .

مثل كلمة « العين » في اللغة العربيّة حيث تستعمل بمعنىٰ العين الباصرة ، والعين النابعة ، والذهب .

ولوجود المشتركات اللفظيّة دورٌ مهمّ في الآداب والشعر ، ولكنّها توجد مشكلات عديدة في العلوم ولا سيّما في الفلسفة ، وبالخصوص إذا التفتنا إلىٰ أنّ المشتركات قد تكون متقاربة جداً بحيث يصعب التمييز بينها ، وكثير من المغالطات قد حدثت نتيجة لاستعمال مثل هذه المشتركات اللفظيّة ، وحتّىٰ أنّ بعض المفكّرين الكبار وأصحاب الرأي قد وقع في هذا الفخّ ولهذا التزم بعض كبار الفلاسفة من قبيل ابن سينا بالبدء بتوضيح المعاني المختلفة للكلمات وتفاوت الاصطلاحات قبل الدخول في البحوث الفلسفيّة الدقيقة ، وذلك للحيلولة دون الوقوع في الخلط والاشتباه .

وللمثال نذكر نموذجاً من المشتركات اللفظيّة كانت له استعمالات مختلفة بحيث أدّت إلىٰ الاشتباه والخلط ، وذلك هو لفظ « الجبر » .

فالجبر في أصل اللغة هو بمعنىٰ الجبران ورفع النقص ، ثمّ استعمل بعد ذلك في تجبير المكسور ، ولعلّ المناسبة في الانتقال هو أنّ تجبير المكسور لون من ألوان رفع النقص . ويحتمل أن يكون قد وُضع ابتداءً لتجبير الكسر ثمّ عمّموه ليشمل جبران أيّ نقص .

والاستعمال الثالث لهذه الكلمة هو الإجبار والضغط ، ولعلّ المناسبة في الانتقال إلى هذا المعنىٰ هو تعميم لازم تجبير الكسر ، أي لمّا كان لازم هذا الأمر عادةً هو الضغط علىٰ العضو المكسور لتلتئم العظام لذا فقد أُطلق الجبر علىٰ كل ضغط يسلّطه شخص علىٰ آخر فيدفعه لأداء عمل من دون اختياره . ويحتمل أن يكون هذا اللفظ قد استعمل أوّلاً في مجال الضغط الفيزيائيّ ، ثمّ استعمل في مورد الضغط النفسيّ ، وبالتالي فقد اتّسع هذا المفهوم أيضاً ليستعمل في أيّ مورد للإحساس بالضغط ولو أنّه لم يكن من جهة شخص آخر .

إلىٰ هنا استعرضنا تطوّر مفهوم الجبر من الناحية اللغويّة والعرفيّة ، والآن نشير

إلىٰ المعاني الاصطلاحيّة لهذا اللفظ في العلوم والفلسفة أيضاً :

فمن الاصطلاحات العلميّة للجبر هو الاصطلاح الرياضيّ ، وهو لون من الحساب الذي تستعمل فيه الحروف بدل الأعداد ، ولعلّ المناسبة في هذا الاصطلاح هي أنّه في المحاسبات الجبريّة تُجبر الكميّات الموجبة والسالبة بواسطة بعضها ، أو أنّ الكميّة المجهولة في أحد طرفي المعادلة يمكن معرفتها بفضل الطرف الآخر ، أو بالنقل لها إلىٰ الطرف الآخر ، وهذا لون من ألوان الجبران .

والاصطلاح الآخر لهذه الكلمة يتعلّق بعلم النفس ويستعمل في مقابل الاختيار والإرادة الحرّة . ويقرب منه ما يستعمله علم الكلام في مسألة « الجبر والاختيار » . ولهذا اللفظ استعمالات مختلفة في الأخلاق والقانون والفقه ، وتوضيحها جميعاً يحتاج إلىٰ مجال أوسع . ومنذ الأزمان الغابرة اختلط مفهوم الجبر (في مقابل مفهوم الاختيار) بمفهوم الحتميّة والضرورة والوجوب الفلسفيّ . وفي الواقع فقد استعمل خطأً بمعنىٰ الحتميّة والضرورة ، كما نلاحظ ذلك في مقابله « دترمينيسم » في اللغات الأجنبيّة ، وبالتالي فقد تُوهّم أنه في أيّ مورد تُقبل فيه الضرورة بين العلّة والمعلول فإنّه لا مجال للاختيار في ذلك المورد ، والعكس أيضاً صحيح ، فنفي الضرورة والحتميّة يستلزم إثبات الاختيار .

وقد ظهرت آثار هذا الوهم في عدد من المسائل الفلسفيّة ، ومن جملتها أنّ المتكلّمين قد أنكروا الضرورة الحاكمة بين العلّة والمعلول في مورد الفاعل المختار ، ثمّ اتّهموا الفلاسفة بأنّهم لا يرون الله سبحانه مختاراً . ومن ناحية أُخرىٰ فالجبريّون اعتبروا وجود مصير حتميّ دليلاً علىٰ قولهم ، وفي المقابل أنكر المعتزلة وجود المصير الحتميّ لأنّهم يقولون باختيار الإنسان . بينما لا يوجد في الواقع ارتباط بين الجبر وحتميّة المصير . وفي الحقيقة فإنّ هذه المشاجرات الممتدّة في أعماق الزمن قد حدثت نتيجةً للخلط بين مفهوم الجبر ومفهوم الضرورة .

ونموذج مؤسف آخر وهو أنّ بعض علماء الفيزياء قد شكّكوا أو أنكروا الضرورة السائدة بين العلّة والمعلول في مورد الظواهر الميكروفيزيائيّة ، وفي المقابل حاول بعض العلماء المؤمنين بالله في الغرب أن يُثبت وجود الإر دة الإلٰهيّة بواسطة نفي الضرورة في هذه الظواهر ، متخيّلين أنّ نفي الضرورة وإنكار أصل « دترمينيسم » في هذه الموارد يستلزم إثبات قوّة مختارة تدبّر شؤونها ! .

والحاصل أنّ وجود المشتركات اللفظيّة ولا سيّما في الموارد التي تكون فيها المعاني متشابهة ومتقاربة قد أدّىٰ إلىٰ إشكالات في البحوث الفلسفيّة ، وتتضاعف الصعوبات فيما لو استعمل لفظ بمعاني اصطلاحيّة متعدّدة وذلك في علم واحد ، كما نلاحظ هذا في مورد استعمال كلمة « العقل » في الفلسفة ، واستعمال كلمتي « الذاتيّ » و « العرضيّ » في المنطق .

وبهذا تتّضح ضرورة بيان المعاني المشتركة وتعيين المعنىٰ المقصود في كلّ مبحث .

المعاني الاصطلاحيّة للعلم :

إن كلمة « العلم » هي من جملة الكلمات التي لها استعمالات متنوّعة وموقعة في الاشتباه فالمفهوم اللغويّ لهذه الكلمة وما يعادلها في اللغات الأُخرىٰ واضح لا يحتاج إلىٰ بيان ، ولكن للعلم اصطلاحات مختلفة وأهمُّ معانيه الاصطلاحيّة هي :

١ ـ الاعتقاد اليقينيّ المطابق للواقع ، في مقابل الجهل البسيط والمركّب ، ولو كان ذلك في قضيّة واحدة .

٢ ـ مجموعة من القضايا التي أُخذ بعين الاعتبار لون من التناسب بينها ، ولو كانت قضايا شخصيّةً وخاصّةً . وبهذا المعنىٰ يطلق « العلم » علىٰ علم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخيّة الخاصّة) وعلم الجغرافيا (معرفة الحالات الخاصّة للمناطق المختلفة للكرة الأرضيّة) وعلم الرجال واستعراض حياة الشخصيّات .

٣ ـ مجموعة من القضايا العامّة التي لوحظ فيها محور خاصٌّ ، وكل واحدة منها قابلة للصدق والانطباق علىٰ موارد ومصاديق متعدّدة ، ولو كانت قضايا اعتباريّة قد اتُّفق عليها ، وبهذا المعنىٰ يطلق « العلم » علىٰ العلوم غير الحقيقيّة والاعتباريّة كاللغة وقواعد النحو ، ولكنّ القضايا الشخصيّة والخاصّة كالقضايا السابقة الذكر لا تُعدّ علماً بهذا الاصطلاح .

٤ ـ مجموعة القضايا العامّة الحقيقيّة (غير الاعتباريّة) التي لها محور خاصٌّ . ويشمل هذا الاصطلاح جميع العلوم النظريّة والعمليّة ، ومن جملتها الإلٰهيّات وما بعد الطبيعة ، ولكنّه لا يشمل القضايا الشخصيّة والاعتباريّة .

٥ ـ مجموعة القضايا الحقيقيّة التي يمكن إثباتها عن طريق التجربة الحسّية .

وهذا هو الاصطلاح الذي يستعمله الوضعيّون ، وعلىٰ هذا الأساس لا يعتبرون العلوم والمعارف غير التجريبيّة من جملة العلوم .

فإذا كان قصر كلمة « العلم » علىٰ العلوم التجريبيّة من قبيل التسمية وجعل الاصطلاح فإنّه لا مجال فيه للمناقشة والخلاف لأنّه لا مشاحّة في الاصطلاح ، ولكن جعل هذا الاصطلاح من قِبل الوضعيّين مبنيٌّ علىٰ أساس رؤيتهم الخاصّة التي يتخيّلون فيها أنّ معرفة الإنسان اليقينيّة والواقعيّة محدودة بالأُمور الحسّية والتجريبيّة ، وأَنّ كلّ تفكير فيما وراء ذلك إنّما هو لغو لا عائد فيه . ومع الأسف الشديد فإنّ هذا الاصطلاح شائع اليوم علىٰ المستوىٰ العالميّ ، وعلىٰ أساسه يقف العلم في مقابل الفلسفة .

ونحن نوكل دراسة حدود المعرفة اليقينيّة وردّ النظريّة الوضعيّة وإثبات المعرفة الحقيقيّة لما وراء الحسّ والتجربة إلىٰ فصل « نظريّة المعرفة » .

وننتقل هنا إلىٰ بيان مفهوم الفلسفة والميتافيزيقا .

المعاني الاصطلاحيّة للفلسفة :

لحدّ الآن تعرّفنا على ثلاثة معانٍ اصطلاحيّة للفلسفة : الاصطلاح الأوّل لها يشمل جميع العلوم الحقيقيّة ، والاصطلاح الثاني لها يشمل أيضاً بعض العلوم الاعتباريّة ، والاصطلاح الثالث لها خاصّ بالمعارف غير التجريبيّة ، وتستعمل بهذا المعنىٰ في مقابل العلم (المعرفة التجريبيّة) .

والفلسفة حسب هذا الاصطلاح تشمل المنطق ، ونظريّة المعرفة ، ومعرفة الوجود (الميتافيزيقا) ، ومعرفة الله ، والمعرفة النظريّة (غير التجريبيّة) للنفس ، ومعرفة الجمال ، والأخلاق والسياسة[1] وإن كانت هناك آراء مختلفة في هذا المجال .

وأحياناً تستعمل الفلسفة بمعنىٰ الفلسفة الأُولى أو الميتافيزيقا ، وعلىٰ هذا نستطيع أن نعدّ هذا اصطلاحاً رابعاً .

---

(١) ليرجع من أحبَ التوسّع إلى كتاب الفلسفة العامّة أو ما بعد الطبيعة ، ترجمة يحيى مهدوي ص ٤٢ وخلاصة الفلسفة ترجمة فضل الله صمدي ، الطبعة الثامنة ص ٥ ، وكتاب تاريخ فلسفة الغرب ، ترجمة نجف دريابندي ج ٤ ص ٦ وكتاب تاريخ الفلسفة ، ترجمة عباس زرياب خوئي ، الطبعة الثالثة ج ١ ص ٦ وكتاب الفلسفة أو البحث عن الحقيقة ، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي ص ٢٠ وكتاب مسائل الفلسفة ونظرياتها ، ترجمة بزركمهر ص ٣٠ .

ولكلمة الفلسفة استعمالات اصطلاحيّة أُخرىٰ وهي تقترن غالباً بصفة أو مضاف إليه مثل « الفلسفة العلميّة » و « فلسفة العلوم » .

الفلسفـة العلميّـة :

وهذا التعبير أيضاً يستعمل في موارد مختلفة :

أ ـ في الفلسفـة الوضعيّـة لأُوجست كُنت . بعد أن يهـاجم التفكيـر الفلسفيّ الميتافيزيقيّ وينكر القوانين العقليّة الشاملة للعالم فإنّه يقسّم العلوم التحقّقية إلىٰ ستّة أقسام أساسيّة ، ولكلّ قسم منها قوانينه الخاصّة به بهذه الصورة : الرياضيّات ، علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الأحياء ، وعلم الاجتماع .

وقد ألّف كتاباً أطلق عليه اسم « دروس في الفلسفة الوضعيّة » في ستّة مجلّدات درّس فيه كليّات العلوم الستّة بأُسلوب وضعيّ كما يزعم ، وقـد خصّ علم الاجتماع بثلاثة مجلّدات منه ، وهو يصف فلسفته بالوضعيّة والتحقّقية وإن كان أساسها ادّعاءات جزميّة غير تحقّقية ! .

وعلىٰ أيّ حال فإنّ محتوىٰ هذا الكتاب ـ الذي هو في الواقع مشروع لدراسة العلوم ولا سيّمـا العلوم الاجتماعيّـة ـ يُطلق عليـه اسم الفلسفـة التحقّقيـة والفلسفـة العلميّة .

ب ـ في مورد فلسفة الماديّة الديالكتيكيّة . فإنّ الماركسيّين ـ علىٰ العكس من الوضعيّين ـ يؤكّدون علىٰ ضرورة الفلسفة ووجود قوانين تشمل العالَم بأكمله ، ولكنّهم يعتقدون أنّ هذه القوانين حاصلة من تعميم قوانين العلوم التجريبيّة وليس من طريق التفكير العقليّ والميتافيزيقيّ ، ومن هنا فإنّهم يسمّون فلسفة الماديّـة الديـالكتيكيّة ـ الحاصلة حسب ادّعائهم من نتائج العلوم التجريبيّة ـ بالفلسفة العلميّة ، وإن كان وصفها بالعلميّة ليس أنسب من وصف الوضعيّة بها ، وأساساً فإنّ الفلسفة العلميّة (فيما إذا كان العلميّ » بمعنىٰ « التجريبيّ ») تعبير غير منسجم ومتضارب كالقول بأنّه « أمـردُ ذو لحية » وفي بحوثنا المقارنة تعرّضنا لأقواله بالنقد والتمحيص[1] .

ج ـ والاصـطلاح الآخـر للفلسفـة العلميّـة مـرادف لـ « علم الأسـاليب »

---

(١) ليرجع من شاء إلى كتابنا « محاضرات في الأيديولوجية المقارنة » ، المحاضرة الثالثة .

(ميثودولوجي) . فمن الواضح أنَّ لكلّ علم ـ حسب نوع مسائله ـ أُسلوباً خاصّاً للدراسة وإثبات المواضيع . فالأمور التاريخيّة مثلاً لا يمكن إثباتها في المختبر بواسطة التجربة وتركيب الموادّ والعناصر . كما أنّ أيّ فيلسوف لا يستطيع بالتحليلات والاستنتاجات الذهنيّة والفلسفيّة أن يُثبت هذا الموضوع وهو : « في أيّ عام هاجم نابليون روسيا ؟ وهل حقّق النصر في ذلك الهجوم أم كانت الهزيمة نصيبه ؟ » بل لا بدّ في هذه المسائل من دراسة الوثائق التاريخيّة والترجيح فيما بينها .

وبشكل عامّ يمكننا تقسيم العلوم (بمعناها الشامل) ـ من حيث أُسلوب الدراسة وطريقة التحقيق وإثبات النتائج ـ إلىٰ ثلاث فئات رئيسيّة : العلوم العقليّة ، العلوم التجريبيّة ، العلوم النقليّة والتاريخيّة .

فدراسة ألوان العلوم وطبقاتها وتعيين الأساليب الكليّة والجزئية لكل واحدة من تلك الفئات الثلاث قد أوجد علماً يسمّىٰ بـ « علم الأساليب » (ميثودولوجي) ، ويطلق عليه أحياناً اسم « الفلسفة العلميّة » وأحياناً أُخرىٰ اسم « المنطق العمليّ » .

خلاصة القول

١ ـ تستعمل كلمتا العلم والفلسفة في أُوروباخلال القرون الأخيرة في مقابل بعضهما ، لذا رأينا من اللازم علينا توضيح بعض اصطلاحات العلم والفلسفة .

٢ ـ إنَّ الاشتراك اللفظيّ ووجود المعاني المختلفة للّفظ الواحد يؤدّي عادةً إلىٰ مشاكل ومغالطات في الدراسات العلميّة ولا سيّما في البحوث الفلسفيّة . ومن هنا كان من الواجب توضيح المعنىٰ المقصود من المصطلحات المستعملة في ذلك المبحث قبل الدخول في صميم الموضوع .

٣ ـ لكلمة « العلم » معانٍ اصطلاحيّة متنوّعة أهمُّها : .

أ ـ الاعتقاد اليقينيّ .

ب ـ مجموعة القضايا المتناسبة ، أعمَّ من الجزئيّة والكليّة .

ج ـ مجموعة القضايا العامّة ، أعمَّ من الحقيقيّة والاعتباريّة .

د ـ مجموعة القضايا العامّة الحقيقيّة .

هـ ـ مجموعة القضايا التجريبيّة .

٤ ـ لكلمة « الفلسفة » أيضاً اصطلاحات متعدّدة أهمُّها :

أ ـ جميع العلوم الحقيقيّة .

ب ـ العلوم الحقيقيّة إضافةً إلىٰ بعض العلوم الاعتباريّة كالآداب والمعاني والبيان .

ج ـ العلوم غير التجريبيّة كالمنطق والإلٰهيّات وعلم الجمال وغيرها .

د ـ خصوص ما بعد الطبيعة والإلٰهيّات .

٥ ـ يستعمل تعبير « الفلسفة العلمية » في موارد مختلفة :

أ ـ مشروع دراسة العلوم التحققيّة (الفلسفة الوضعيّة) .

ب ـ الفلسفة الماركسيّة (الماديّة الديالكتيكيّة) .

ج ـ علم الأساليب (ميثودولوجي) .

الأسئلـة

١ ـ ما هي المشكلة التي يسبّبها الاشتراك اللفظيّ في الدراسات العلميّة والفلسفيّة ؟
اذكر نموذجاً من المشتركات اللفظيّة مبيِّناً موارد استعماله .

٢ ـ بيِّن المعاني الاصطلاحيّة للعلم موضحاً أوجُهَ التفاوت فيما بينها .

٣ ـ لماذا يَعدّ الوضعيّون المسائل الفلسفيّة والميتافيزيقيّة أُموراً « غير علميّة » ؟ .

٤ ـ اشرح المعاني الاصطلاحيّة للفلسفة .

٥ ـ في أيّ مورد يستعمل تعبير « الفلسفة العلميّة » ؟ وما هو رأيك في هذه الاستعمالات ؟ .

الـدرس الخامـس
الفلسفـة والعلـوم

- فلسفة العلوم .
- الميتافيزيقا .
- النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا .

وهو يشمل :

- تقسيم العلوم وتبويبها .
- الملاك في تبويب العلوم .
- الكلّ والكلّي .
- انشعابات العلوم .

فلسفة العلوم :

ذكرنا في الدرس الماضي أنّ كلمة « الفلسفة » تستعمل أحياناً بصورة « مضاف » فيقال « فلسفة الأخلاق » و «فلسفة الحقوق » و . . .

وهنا نلقي بعض الضوء علىٰ هذا التعبير :

أحياناً تجري مثل هذه التعبيرات علىٰ ألسنة الذين يقصرون اصطلاح « العلم » علىٰ « العلوم التجريبيّة » ويستعملون اصطلاح « الفلسفة » في مورد المعارف والمعلومات الإنسانيّة التي لا يمكن إثباتها بواسطة التجربة الحسّيّة . إنّ مثل هؤلاء مكانَ أن يقولوا « علم معرفة الله » فإنّهم سيقولون « فلسفة معرفة الله » أي إنّ ذكر « مضاف إليه » للفلسفة يكون فقط بهدف بيان لون المواضيع المبحوث عنها والإشارة إلىٰ موضوعها .

وكذا الذين لا يعتبرون المسائل العمليّة والقيميّة « علميّة » وينكرون أن يكون لها رصيد خارجيّ وواقعيّ ، ويتخيّلون أنّها تابعة بشكل مطلق لرغبات الناس وميولهم ، فإنّ هؤلاء يدرجون مثل هذه المسائل في مجال الفلسفة ، فبدلَ أن يقولوا « علم الأخلاق » فإنّهم يقولون « فلسفة الأخلاق » ، ومكان أن يعبّروا بـ « علم السياسة » فإنّهم يعبّرون بـ « فلسفة السياسة » .

ولكنّه أحياناً يستعمل هذا التعبير بمعنىٰ آخر وهو الإشارة إلىٰ الأُصول والأُسس ، وحسب الاصطلاح فإنّه يستعمل للإشارة إلىٰ « مبادىء » علم آخر . والبعض يلحق مواضيع من قبيل نظرة تاريخيّة إلىٰ ذلك العلم وبيان لمؤسّسه والهدف منه وأُسلوب

التحقيق فيه وكيفية تطوّره ، وهذا يشبه تلك المواضيع الثمانية التي كانت تذكر في مقدّمة الكتاب باسم « الرؤوس الثمانية » .

ولا يختصّ هذا الاصطلاح بالوضعيّين وأمثالهم ، وإنّما يستعمله حتّىٰ الذين يَعدّون المعارف الفلسفيّة والقيميّة جزءاً من « العلم » ويعتبرون أسلوب التحقيق فيها « علميّاً » ، وأحياناً لكي لا يختلط هذا الاصطلاح بالاصطلاح السابق فإنّهم يضيفون كلمة « العلم » بشكل « مضاف إليه » فيقولون مثلاً : « فلسفة علم التاريخ » في مقابل « فلسفة التاريخ » أو « فلسفة علم الأخلاق » في مقابل « فلسفة الأخلاق » حسب الاصطلاح السابق .

الميتافيزيقا :

من الكلمات التي تستعمل في مقابل « العلميّ » كلمة « الميتافيزيقيّ » ، ولهذا نجد لزاماً علينا أن نقوم بتوضيح هذه الكلمة أيضاً :

إنّ هذا اللفظ مأخوذ في الأساس من أصل يونانيّ هو « متاتافوسيكا » ، وبعد حذف حرف الإضافة (تا) وتبديل الفوسيكا إلىٰ « فيزيقا » أصبحت « الميتافيزيقا » ، وقد تُرجمتْ إلىٰ « ما بعد الطبيعة » في اللغة العربيّة .

وحسب ما ينقله مؤرّخو الفلسفة فإنّ هذا اللفظ في البدء قد جُعل اسماً لأحد كتب أرسطو ، وهو من حيث الترتيب يأتي بعد كتاب الطبيعة ، ويدور البحث فيه عن الأُمور العامّة للوجود وهي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلاميّ اسم « الأُمور العامّة » ، ويرىٰ بعض الفلاسفة الإسلاميّين أنّ اسم « ما قبل الطبيعة » أيضاً مناسب لها .

والظاهر أنّ هذا القسم غير قسم « ثيولوجي » أو « أثُولوجيا » بمعنى معرفة الله ، ولكنّه في كتب الفلاسفة الإسلاميّين قد أُدغم هذان القسمان في بعضهما وأُطلق عليهما اسم « الإلٰهيّات بالمعنىٰ الأعمّ » ، كما أنّ قسم معرفة الله قد خُصّص له اسم « الإلٰهيّات بالمعنىٰ الأخصّ » .

وظنّ البعض أنّ كلمة « الميتافيزيقا » تعادل « ترانس فيزيك » وهي بمعنىٰ ما وراء الطبيعة ، وتسمية هذا القسم من الفلسفة القديمة هي من باب تسمية الكلّ باسم

الجزء ، إذ يجري البحث في الإلهيّات بالمعنىٰ الأعمّ أيضا عن الله والمجردات (ما وراء الطبيعة) .

ولكنّه يبدو لنا أنّ الوجه الأوّل هو الصحيح .

وعلىٰ أيّ حال فالميتافيزيقا اسم لمجموعة من المسائل العقليّة النظريّة التي تشكّل جانباً من الفلسفة (بالاصطلاح العام) ، فاليوم قد خُصّت الفلسفة بهذه الأُمور فحسبُ ، فهذا اصطلاح جديد يجعل الفلسفة مساوية للميتافيزيقا . والسبب في أنّ الوضعيّين قد تصوّروا مثل هذه المواضيع « غير علميّة » هو أنّها غير قابلة للإثبات بواسطة التجربة الحسيّة ، كما أنّ « كانْت » قبل ذلك لم يعتبر العقل النظريّ كافياً لإثبات هذه المسائل ، وكان يسمّيها بـ « الديالكتيكيّة » أو جدليّة الطرفين .

النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا :

بالالتفات إلىٰ المعاني المختلفة التي ذُكرتْ للعلم والفلسفة فإنه يتّضح لنا أنّ النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا تتفاوت حسب الاصطلاحات المختلفة . فالعلم إذا استعمل بمعنىٰ مطلق المعرفة أو مطلق القضايا المتناسبة فإنّه يصبح أعمّ من الفلسفة ، لأنّه يشمل حينئذ القضايا الشخصيّة والعلوم الاعتباريّة أيضاً .

وإذا استعمل بمعنىٰ القضايا العامّة الحقيقيّة فإنّه يغدو مساوياً للفلسفة (بالاصطلاح القديم) .

وأما إذا استعمل بمعنىٰ مجموعة القضايا التجريبيّة فإنّه يكون أخصّ من الفلسفة بالمعنىٰ القديم ومبايناً للفلسفة بالمعنىٰ الحديث (أي مجموعة القضايا غير التجريبيّة) .

كما أن الميتافيزيقا جزء من الفلسفة بالاصطلاح القديم ، ومساوية لها طبق الاصطلاحات الجديدة للفلسفة .

وينبغي أن لا يفوتنا أنّ جعل العلم في مقابل الفلسفة بالاصطلاح الحديث وإن كان ـ حسب ظنّ الوضعيّين وأمثالهم ـ بمعنىٰ الحطّ من قيمة المسائل الفلسفيّة وإنكار منزلة العقل والإدراكات العقليّة ، ولكنّ الحقيقة غير ذلك . وسوف يتّضح بعون الله في فصل المعرفة أنّ قيمة الإدراكات العقليّة ليست أقلّ من قيمة المعلومات الحسيّة والتجريبيّة ، ولا نكتفي بهذا وإنّما نقول : إنَّ قيمة الإدراكات العقليّة أرفعُ بمراتب

عديدة من قيمة المعلومات الحسيّة والتجريبيّة ، حتّى أنّ المعارف التجريبيّة لا تكتسب قيمتها إلاّ من خلال قيمة الإدراكات العقليّة والقضايا الفلسفيّة .

وبناء علىٰ هذا يصبح قصر كلمة العلم علىٰ المعلومات التجريبيّة ، وحصر كلمة الفلسفة بالإدراكات غير التجريبيّة أمراً يمكن قبوله بعنوان أنّه اصطلاح ، ولكن لا يصحّ أن يُساء استغلال هذين الاصطلاحين فتُصوّر المسائل الفلسفيّة والميتافيزيقيّة علىٰ أنّها أمور ظنيّة وتخيّلية . كما أنّ طابع « العلميّة » لا يُكسب أيّ اتّجاه فلسفيّ ميزةً أو مزيّة ، وإنّما هو ترقيع مشوّه يصلح علامةً علىٰ جهل جاعليه أو علىٰ قصدهم تضليل العامّة .

وأمّا ادّعاؤهم بأنّ أُسس فلسفة مّا ـ كالماديّة الديالكتيكيّة ـ حاصلة من القوانين التجريبيّة فهو ادّعاء غير صحيح ، لأنّ قوانين أيّ علم ليست قابلة للتعميم بحيث تشمل علماً آخر فكيف يمكن تعميمها إلىٰ كلّ الوجود ، فقوانين علم النفس أو علم الأحياء مثلاً لا يمكن تعميمها لتشمل الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيّات ، والعكس أيضاً صحيح ، إذن قوانين هذه العلوم لا تمتدّ إلىٰ ما هو خارج عن نطاقها .

تقسيم العلوم وتبويبها :

ونواجه هنا هذا السؤال :

ما هو الدافع لفصل العلوم عن بعضها ؟ .

والجواب أنّ المسائل التي يمكن معرفتها تشكّل مجالاً واسع النطاق ، وفي هذا المجال ترتبط بعض المسائل ببعضها ارتباطاً وثيقاً ، وتكون بعض المسائل بعيدة وغريبة عن المسائل الأُخرىٰ بحيث لا يوجد بينها ارتباط وثيق .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ تعلُّم بعض المعلومات متوقّف علىٰ تعلّم البعض الآخر ، وعلىٰ الأقلّ فإنّ معرفة قسم منها تُعين علىٰ فهم القسم الآخر ، بينما لا توجد مثل هذه العلاقة بين الفئات الأُخرىٰ من المعارف .

وبالالتفات إلىٰ أنّه ليس من الميسور لكلّ باحث أن يستوعب جميع المعلومات ، وإذا فرضنا كونه ميسوراً ، فإنّه لا يتوفّر مثل هذا الدافع للجميع ، كما أنّ أذواق الأفراد متنوّعة واستعداداتهم مختلفة بالنسبة لاستيعاب ألوان المسائل ، وإذا أضفنا إلىٰ هذا أنّ بعض المعارف مرتبط بالبعض الآخر وتعلّم أحدها متوقّف علىٰ الآخر عرفنا السرّ في اهتمام المعلّمين منذ الأزمان الغابرة بتبويب المسائل المترابطة والمتناسبة من جهة لتتميّز

العلوم الخاصّة ، ومن جهة أُخرىٰ يرتّبون العلوم في طبقات مختلفة ويبيّنون حاجة أيّ علم للعلوم الأُخرىٰ ، وبالتالي يوضحون تقدُّم أحدها علىٰ غيره لكي يتمّ لهم :

أوّلاً : أن يعلم الأشخاص الذين يرغبون في استيعاب ألوان مختلفة من العلوم من أيّها يكون البدء ليسهل عليهم تعلُّم العلوم الأُخرىٰ .

ثانياً : أن يجد الذين يتمتّعون بذوق خاصّ واستعداد محدّد أو بدافع معيّن ضالّتهم من بين المسائل المتراكمة ، وأن يتعرّفوا علىٰ الطريق الذي يؤدّي بهم إلىٰ هدفهم .

ومن هنا فقد قُسمت العلوم إلىٰ أقسام متعدّدة وجُعل كلّ قسم منها في مرتبة معيّنة وطبقة خاصّة .

ومن جملة تقسيمات العلوم تقسيمها بشكل عامّ إلىٰ العلوم النظريّة والعلوم العمليّة ، وتقسيم العلوم النظريّة إلىٰ الطبيعيّات والرياضيّات والإلٰهيّات ، وتقسيم العلوم العمليّة إلىٰ الأخلاق وتدبير المنازل والسياسة ، ممّا مرّت الإشارة إليه في الدروس الماضية .

الملاك في تبويب العلوم :

بعد أن اتّضحت لنا ضرورة تبويب العلوم يُطرح أمامنا سؤال آخر :

ما هو المعيار والملاك في تبويب العلوم وتقسيمها ؟ .

الجواب : يمكننا تبويب العلوم حسب معاييرَ مختلفةٍ ، أهمُّها :

١ ـ علىٰ أساس أُسلوب الدراسة والتحقيق . فقد مرّت الإشارة إلىٰ أنّ جميع المسائل لا يمكن دراستها بأُسلوب واحد ، ولفتنا الانتباه أيضاً إلىٰ أنّ العلوم بأجمعها يمكن تقسيمها ـ بالنظر إلىٰ الأساليب العامّة في دراستها ـ إلىٰ ثلاث فئات :

أ ـ العلوم العقليّة التي لا يمكن دراستها إلّا بالبراهين العقليّة والاستنتاجات الذهنيّة فقط ، كالمنطق والفلسفة الإلٰهيّة .

ب ـ العلوم التجريبيّة التي لا يتمّ إثباتها إلّا بالأساليب التجريبيّة ، كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء .

ج ـ العلوم النقليّة التي لا تُعالَج إلاّ علىٰ أساس الوثائق المنقولة والتاريخيّة ، مثل التاريخ وعلم الرجال وعلم الفقه .

٢ ـ علىٰ أساس الهدف والغاية . فهناك معيارٌ آخرُ نستطيع تبويب العلوم علىٰ أساسه ، وهو الفائدة والنتيجة المترتّبة عليها والهدف والغاية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدىٰ تعلّمها ، كالأهداف الماديّة والمعنويّة ، والأهداف الفرديّة والاجتماعيّة .

فمن البديهيّ أنّ الذي يرغب في معرفة السبيل إلىٰ تكامله المعنويّ يحتاج إلىٰ أُمور لا يحتاج إليها الراغب في جمع الثروة عن طريق الزراعة أو الصناعة ، كما أنّ للقائد الاجتماعيّ حاجةً ماسّة إلىٰ معرفة معلومات أُخرىٰ . إذن يمكن تبويب العلوم حسب هذه الأهداف المختلفة .

٣ ـ علىٰ أساس الموضوع . فالمقياس الثالث الذي يمكن جعله معياراً لتمايز العلوم هو موضوعاتها . أي بالالتفات إلىٰ أنّ لكلّ مسألة موضوعاً ، ومجموعة من الموضوعات تندرج تحت عنوان جامع ، فيُجعل هذا العنوان الجامع محوراً وتُجمع كلّ المسائل المتعلّقة به تحت ظلّ علم واحد ، كالعدد فإنّه موضوع علم الحساب ، والمقدار (الكميّة المتّصلة) فإنّه موضوع علم الهندسة ، وجسم الإنسان فإنّه موضوع علم الطبّ .

إنَّ تقسيم العلوم علىٰ أساس الموضوع أفضلُ من تقسيمها علىٰ أساس المعايير الأُخرىٰ ، لأنّه يؤمّن الهدف والدافع لفصل العلوم عن بعضها ، كما أنّه بمراعاة الموضوع نحافظ بشكلٍ أفضلَ علىٰ ارتباط المسائل وانسجامها الداخليّ وترتيبها ، ومن هنا فقد التزم به الفلاسفة والعلماء الكبار منذ أقدم الأزمان .

ولكنّه في التقسيمات الفرعيّة يمكن أن تؤخذ معاييرُ أُخرىٰ بنظر الاعتبار ، فمثلاً نستطيع تنظيم علم باسم « معرفة الله » بحيث يكون محورُ مسائله هو الله سبحانه وتعالىٰ ؛ ثمّ يتشعّب إلىٰ فروع مختلفة هي الجانب الفلسفيّ ، والجانب العرفاني ، والجانب الدينيّ ، وكلٌّ واحد منها يدرس المسائل المطروحة فيه بأُسلوب معيّن ، وفي الواقع فإنّ هذا التقسيم الجزئيّ جارٍ علىٰ أساس أُسلوب الدراسة . وكذا الرياضيّات فإنّها يمكن أن تتشعّب إلىٰ فروع مختلفة ، كلّ فرع منها يتعيّن علىٰ أساس هدف خاصّ به ، مثل رياضيّات الفيزياء ، ورياضيات الاقتصاد ، وبهذا الشكل يتحقّق التلفيق بين المقاييس المختلفة .

الكلّ والكلّيّ :

إنَّ العنوان الجامع بين موضوعات المسائل ـ ذاك الذي يؤخذ بعين الاعتبار ليتكوّن علىٰ أساسه علم بمعنىٰ مجموعة من المسائل المترابطة ـ تارة يكون عنواناً كلّياً وله أفراد ومصاديقُ عديدةٌ ، وأحياناً يكون كلاً وله أجزاءٌ متعدّدة . مثال النوع الأوّل هو عنوان العدد أو المقدار ، فإنّ لكلّ منهما أنواعاً وأصنافاً مختلفة ، وكلّ واحد منها يشكّل موضوعاً لمسألة معيّنة . ومثالُ النوع الثاني جسم الإنسان الذي يتميّز بأجهزة وأعضاء وأجزاء كثيرة ، وكلّ واحد منها يشكّل موضوع قسم من أقسام علم الطبّ .

والاختلاف الأساسيّ بين هذين النوعين يتمثّل في الموضوع ، ففي النوع الأوّل يصدق عنوان موضوع العلم علىٰ كلّ واحد من موضوعات المسائل التي هي أفراده وجزئيّاته ، بخلاف النوع الثاني ، فإنّ عنوان الموضوع لا يصدق علىٰ كلّ واحد من موضوعات المسائل وإنّما هو يُحمَل علىٰ مجموع الأجزاء .

انشعابات العلوم :

ممّا ذكرناه سابقاً يتّضح لنا أن تقسيم العلوم وتبويبها كان من أجل سهولة التعليم والتأمين الأفضل لأهداف التربية والتعليم . ففي البدء عندما كانت معلومات الإنسان محدودة كان من الممكن تقسيمها إلىٰ فئات معدودة ، فيعتبر مثلاً علم الحيوان علماً واحداً ، وحتّىٰ أنّه يمكن أن تُدرج فيه المسائل المتعلّقة بالإنسان أيضاً . ولكنّه لمّا كان نطاق المسائل يتّسع تدريجيّاً ولا سيّما بعد صناعة الأجهزة العلميّة المختلفة لدراسة المسائل التجريبيّة فإنّ العلوم التجريبيّة قد قُسمت أكثر من غيرها فانشعب كلّ علم إلىٰ علوم أكثرَ جزئيّة ، ولا تزال هذه الظاهرة مستمرّة بشكل أكثرَ حدّة ممّا سبق .

وبشكل عامّ فإنّ انشعاب العلوم يتمّ بعدّة صور :

١ ـ الصورة الأُولىٰ أن نأخذ بعين الاعتبار أجزاء أصغر من الموضوع الذي يشكّل الكلّ ، وكلّ جزء يُجعل موضوعاً لقسم جديد من العلم مثل علم الغُدد أو علم الجينات (وحدات الوراثة) . ومن الواضح أنّ هذا اللون من الانشعاب مختصّ بالعلوم التي تكون فيها العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل هي من قبيل علاقة الكلّ والجزء .

٢ ـ الصورة الثانية هي أن تؤخذ بعين الاعتبار أنواعُ أكثرُ جزئيّةً وأصنافٌ أكثرُ

محدوديّةً من العنوان الكليّ ، مثل علم الحشرات وعلم المكروبات . ويحصل هذا الانشعاب في العلوم التي تكون فيها العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل هي من قبيل علاقة الكليّ والجزئيّ ، لا علاقة الكلّ والجزء

٣ ـ الصورة الثالثة هي أنّ تؤخذ بعين الاعتبار أساليبُ مختلفةٌ للدراسة بعنوان كونها معياراً ثانويّاً ، ومع المحافظة علىٰ وحدة الموضوع توجد فروع جديدة ، ولا يجري هذا إلّا في المورد الذي تكون فيه مسائل العلم قابلة للبحث والدراسة بأساليب متنوّعة مثل معرفة الله الفلسفيّة ، ومعرفة الله العرفانيّة ، ومعرفة الله الدينيّة .

٤ ـ الصورة الرابعة هي أن تؤخذ بعين الاعتبار أهداف متعدّدةٌ بعنوان كونها معياراً فرعيّاً ، ثم تعتبر المسائل المتناسبة مع كلّ هدف فرعاً خاصّاً من ذلك العلم ، كما سبق لنا ذكر ذلك في مورد الرياضيّات .

خلاصة القول

١ ـ تستعمل الفلسفة بشكل مضاف أحياناً في مورد المعلومات غير التجريبيّة ، وتكون إضافتها لتوضيح لون المسائل المبحوث عنها فحسب ، مثل « فلسفة معرفة الله » ، كما أنّ إضافة العلم في مجال المعلومات التجريبيّة تؤدّي هذا الدور أيضاً مثل « علم الأحياء » .

٢ ـ وتضاف كلمة الفلسفة أحياناً إلىٰ علم خاصّ ، والمقصود من ذلك هو تبيين أُصول ذلك العلم وأُسسه ، والبعض يضيف إليها لمحة تاريخيّة عنه وشرحاً لهدفه وأُسلوب الدراسة فيه وتطوّره وأشياءَ أُخرىٰ هي من هذا القبيل .

٣ ـ الميتافيزيقا اسم لمجموعة من المسائل العقليّة التي لا يمكن إثباتها بالأُسلوب التجريبيّ .

٤ ـ تختلف النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا بحسب المعاني المختلفة لهذه الكلمات الثلاث ، فحسب بعض الاصطلاحات يكون العلم أعمَّ من الفلسفة ، والفلسفة أعمَّ من الميتافيزيقا .

٥ ـ إنَّ الهدف من تقسيم العلوم وتبويبها هو أن يتمكّن كلّ باحث من تعلّم المسائل التي يرغب فيها ، فتتمّ الدراسة العلميّة بصورة أسهلَ وأكثرَ فائدةً .

٦ ـ إنَّ عمليّة فصل العلوم عن بعضها تتمّ حسبَ معاييرَ مختلفةٍ ، منها معيار الأُسلوب أو الهدف أو الموضوع ، والتقسيمات المتداولة قد تمّت عادةً علىٰ أساس اختلاف الموضوعات .

٧ ـ أحياناً تكون النسبة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل هي من قبيل النسبة بين الكلّ والجزء ، وأحياناً أُخرىٰ من قبيل النسبة بين الكلّي والجزئيّ .

٨ ـ إنَّ انشعابات العلوم تحصل أحياناً بتصغير الموضوع ، وأحياناً بتحديد مجاله ، وأحياناً أُخرىٰ علىٰ أساس اختلاف الأساليب ، وأحياناً حسب اختلاف الأهداف .

الأسئلة

١ ـ ما هو المقصود من فلسفة العلوم ؟ .

٢ ـ اشرح مفهوم الميتافيزيقا ، وبيّنْ هل إنَّ المقصود منه لون من ألوان المعرفة والعلم أم نوع من أنواع الموجودات الخارجيّة .

٣ ـ ما هي النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا ؟ وبأيّ معنىٰ يمكننا اعتبار الفلسفة والميتافيزيقا غير علميّة ؟ .

٤ ـ ما هو الدافع لفصل العلوم عن بعضها ؟ .

٥ ـ ما هو الملاك في تمايز العلوم ؟ .

٦ ـ ما هي العلاقة بين موضوعات العلوم وموضوعات المسائل المرتبطة بها ؟ .

٧ ـ هل من الممكن أن يكون موضوع علم ما أعمَّ من موضوع علم آخر ؟ .

٨ ـ كم هو عدد الصور لانشعاب العلوم ؟ وكلّ واحدة منها في أيّ لون من ألوان العلوم هي جارية ؟ .

الدرس السادس
ما هي الفلسفة ؟

- علاقة الموضوع بالمسائل .
- مبادىء العلوم وعلاقتها بالموضوعات والمسائل .

وهو يشمل :

- موضوع الفلسفة ومسائلها .
- تعريف الفلسفة .

علاقة الموضوع بالمسائل :

إلىٰ هنا تعرّفنا علىٰ اصطلاحات الفلسفة المختلفة ، وقد آن الأوان لكي نوضّح موضوع البحث في هذا الكتاب ، فما هو مقصودنا من الفلسفة ، وما هي المسائل التي يُبحث عنها في هذا الكتاب ؟ .

ولكنّه قبل أن نقوم بتعريف الفلسفة وتعريف مجمل لمسائلها يحسن بنا أن نلقي بعض الضوء علىٰ « موضوع » العلم و « مسائله » و « مبادئه » وعلاقة هذه ببعضها .

وقد قلنا في الدروس الماضية إنّ كلمة « العلم » حسب أربعة اصطلاحات من مجموع خمسة تُطلق علىٰ مجموعة من القضايا التي لوحظ بينها تناسب خاصّ . واتّضح ضمناً أنّ ألوان التناسب المختلفة هي التي تفصل العلوم عن بعضها وتجعلها متمايزة .

وعُلم أيضاً أنّ أفضل أنواع التناسب الذي يُلحظ بين المسائل المختلفة ويصبح ملاكاً لتمايز العلوم هو التناسب بين موضوعاتها ، أي إنّ المسائل التي تشكّل موضوعاتها أجزاءُ كلٍّ واحد أو أفراد كلّيٍ واحد تعتبر علماً واحداً .

إذن مسائل أيّ علم هي عبارة عن تلك القضايا التي تدخل موضوعاتها تحت عنوان جامع (سواء أكان كلّاً أم كلّياً) ، وموضوع العلم هو عبارة عن ذلك العنوان الجامع الذي يشمل موضوعات المسائل .

ومن المناسب أن نلفت الانتباه هنا إلىٰ أنّه من الممكن أن يغدو عنوان واحد

موضوعاً لعلمين أو أكثر ، ويصبح اختلافهما أو اختلافها بحسب الغايات أو أساليب التحقيق .

ولا ينبغي أن نغفل أيضاً عن ملاحظة أُخرىٰ وهي أنّه أحياناً قد يؤخذ عنوان موضوعاً لأحد العلوم بشكل مطلق ، ولكنّه في الحقيقة ليس هو موضوع ذلك العلم بهذا الشكل وإنّما له قيد خاصّ . واختلاف القيود التي تلحق الموضوع يؤدّي إلىٰ إيجاد عدّة علوم وإلىٰ اختلافها . فمثلاً تكون « المادّة » من حيث التركيبات الداخليّة والخواصّ المتعلّقة بتركيب العناصر وتحليلها موضوعاً لعلم الكيمياء ، وهي بنفسها مع لحاظ التغييرات الظاهريّة والخواص المترتّبة عليها موضوعاً لعلم الفيزياء . أو إنَّ « الكلمة » من جهة التغييرات الحاصلة في صياغتها تصبح موضوع علم الصرف ، وهي بذاتها من حيث التغييرات الطارئة علىٰ آخرها تعتبر موضوع علم النحو .

إذن لا بدّ من اللجوء إلىٰ الدقّة في العنوان الجامع أهو بشكل مطلق موضوع ذلك العلم المعيّن أم مع قيد وحيثيّة خاصّة .

وكثيراً ما يكون عنوان جامع موضوعاً بشكل مطلق لعلم عامّ ثمّ يتحوّل بإضافة قيود إلىٰ موضوعات لعلوم خاصّة .

فمثلاً في التقسيم المعروف للفلسفة (بالاصطلاح القديم) يعتبر الجسم موضوع جميع العلوم الطبيعيّة ، وبإضافة قيود إليه يصبح موضوع علم المعادن أو علم النبات أو علم الحيوان وغيرها . وقد أشرنا في كيفيّة انشعاب العلوم إلىٰ أنّ بعض الانشعابات تحصل بواسطة تحديد دائرة الموضوع وذلك بإضافة قيود إلىٰ عنوان الموضوع الرئيسيّ .

ومن جملة القيود التي يمكن إضافتها إلىٰ عنوان الموضوع هو « قيد الإطلاق » ، ومعناه أنّه في ذلك العلم يجري البحث عن أحكام ثابتة لذات الموضوع بشكل مطلق ومن دون أن تؤخذ بعين الاعتبار تشخّصاته ، وبالتالي فإنّه يصبح شاملاً لجميع أفراد الموضوع . مثلاً إذا كانت هناك أحكام وخواصُّ ثابتة لمطلق الأجسام سواء أكان جسماً معدنيّاً أم آليّاً ، وسواء أكان نباتاً أم حيواناً أم إنساناً ، ففي هذه الصورة يمكن جعل « الجسم المطلق » هو الموضوع لها ، ويمكن تشخيص هذه المسائل بعنوان كونها علماً خاصّاً . كما أنَّ الحكماء قد قصروا القسم الأوّل من الطبيعيّات علىٰ هذه الأحكام

وميّزوها باسم « السماع الطبيعيّ » أو « سمع الكيان » ، ثمّ خصّصوا لكلّ فئة من الأجسام علماً معيّناً مثل علم الفلك ، علم المعادن ، علم النبات ، علم الحيوان .

ويمكن التصرّف بهذا الشكل في مورد الانشعابات الجزئيّة للعلوم ، فمثلاً يُخصّص للمسائل المتعلّقة بجميع الحيوانات علم معيّن موضوعه « الحيوان المطلق » أو « الحيوان بما هو حيوان » ، ثمّ تدرس الأحكام المختصّة بكلّ نوع من الحيوانات في علوم خاصّة أُخرىٰ .

وعلىٰ هذا الترتيب يغدو « مطلق الجسم » موضوعاً للقسم الطبيعيّ من الفلسفة القديمة ، و « الجسم المطلق » موضوعاً للقسم الأوّل من الطبيعيّات (السماع الطبيعي) ، وكلّ واحد من الأجسام الخاصّة كالجسم الفلكيّ والجسم المعدنيّ والجسم الحيّ يصبح موضوعاً لعلم الفلك وعلم المعادن وعلم الأحياء حسب الترتيب .

وبهذه الصورة يكون « مطلق الجسم الحيّ » موضوع علم الأحياء العامّ ، و « الجسم الحيّ المطلق » موضوع العلم الباحث عن أحكام جميع الموجودات الحيّة ، وأنواع الموجودات الحيّة تشكّل موضوعات لعلوم الأحياء الجزئيّة .

ويطرح ها هنا سؤال وهو :

إذا كانت هناك أحكام مشتركة بين عدّة أنواع من الموضوع العامّ ولكنّها ليست شاملة لجميع الأنواع ، ففي أيّ علم تُدرس مثل هذه الأحكام ؟ .

مثلاً إذا كانت هناك أُمور مشتركة بين عدد من أنواع الموجودات الحيّة فإنّه لا يمكن جعلها من أعراض « الجسم الحيّ المطلق » ، لأنّها ليست شاملة لجميع الموجودات الحيّة ، ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ تناولها بالدراسة في كلّ واحد من العلوم المعيّنة يؤدّي إلىٰ التكرار ، ففي هذه الصورة أين يمكن طرحها ودراستها ؟ .

الجواب : تُدرس هذه المسائل عادة في علم يكون موضوعه مطلقاً ، وهم يعرّفون الأحكام (الأعراض الذاتيّة) الثابتة للموضوع المطلق بهذه الصورة : وهي الأحكام الثابتة لذات الموضوع قبل أن يُقيّد بقيود العلوم الجزئيّة .

وفي الواقع فإنّهم يرجّحون المسامحة في التعريف علىٰ تكرار المسائل . كما أنّ

بعض الفلاسفة يقولون بالنسبة للفلسفة الأُولىٰ أو ما بعد الطبيعة هي العلم الباحث عن الأحكام والأعراض الثابتة للموجود المطلق (أو الموجود بما هو موجود) قبل أن يُقيّد بقيد « الطبيعيّ » أو « الرياضيّ » .

مبادیء العلوم وعلاقتها بالموضوعات والمسائل :

علمنا أنّه في كلّ علم يجري البحث عن مجموعة من القضايا المتناسبة والمترابطة ، وفي الحقيقة فإنّ الهدف القريب والدافع لتعليم وتعلّم ذلك العلم هو حلّ تلك القضايا والمسائل ، أي إثبات محمولاتها لموضوعاتها . إذن من المفروض في كلّ علم أنّ له موضوعاً ويمكننا أن نثبت محمولات لأجزائه أو أفراده .

وبناءً علىٰ هذا فقبل الدخول في صميم الدراسة في كلّ علم وطرح مسائله ومحاولة إيجاد الحلّ لها لا بدّ لنا من الظفر بمجموعة من المعلومات القبليّة ، مثل :

١ ـ معرفة ماهيّة الموضوع ومفهومه .
٢ ـ معرفة وجود الموضوع .
٣ ـ معرفة الأُسس التي يتمّ بفضلها إثبات مسائل ذلك العلم .

فأحياناً تكون هذه المعلومات بديهيّة ومستغنية عن التوضيح والاكتساب ، وعندئذ لا توجد لدينا مشكلة ، ولكنّه أحياناً أُخرىٰ لا تكون بديهيّة وإنّما هي بحاجة إلىٰ إثبات وتبيين . مثلاً قد يكون وجود موضوع ما (مثل روح الإنسان) مورد الشكّ والترديد فيحتمل أن يكون شيئاً متوهّماً وغير حقيقيّ ، وفي هذه الصورة لا بدّ من إثبات وجوده الواقعيّ . وكذا الأُسس التي يُبنىٰ عليها حلّ مسائل علم ما قد ينالها الشكّ ، وحينئذٍ لا بدّ من إثباتها قبل كلّ شيء ، وإلّا فإنّ النتائج التي تتفرّع عليها تكون فاقدةً لليقين ومحرومةً من القيمة العلميّة .

ومثل هذه الأُمور تسمّىٰ بـ « مبادیء العلوم » ويقسمونها إلىٰ المبادیء التصوريّة والتصديقيّة .

فالمبادیء التصورّيّة هي تعاريف الأشياء المبحوث عنها وبيان ماهيّاتها ، وتطرح عادةً بصورة مقدّمة في نفس ذلك العلم ، ولكنّ المبادیء التصديقيّة للعلوم تكون مختلفة ، وفي أغلب الأحيان يتمّ البحث عنها في علوم أُخرىٰ . وكما أشرنا من قبلُ فإنّ فلسفة أيّ علم هي في الواقع علم آخرُ يتضمّن بيان وإثبات أُسس ذلك العلم ومبادئه .

وبالتالي فإنّ أعمّ مبادىء العلوم يتمّ البحث عنها في الفلسفة الأُولىٰ أو الميتافيزيقا .

ونستطيع أن نذكر من جملتها « أصل العلّية » الذي يستخدمه العلماء في جميع العلوم التجريبيّة[1] ، بل إنّ البحوث العلميّة تتوقّف علىٰ قبول هذا الأصل ابتداءً ، لأنّ الكشف عن علاقات العليّة والمعلوليّة بين الظواهر يشكّل المحور لها ، ولكن هذا الأصل بذاته ليس قابلاً للإثبات في أيّ علم تجريبيّ ، وإنّما يجري البحث عنه في الفلسفة .

موضوع الفلسفة ومسائلها :

ثبت لدينا ممّا ذكرناه سابقاً أنّ أفضل سبيل لتعريف علم ما هو أن نعيّن موضوعه وأن نلتفت إلىٰ قيوده إن كانت له قيود ، ثمّ نستعرض مسائل ذلك العلم بعنوان كونها قضايا لها محور واحد هو ذلك الموضوع المذكور .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ تعيين الموضوع وقيوده يكون تابعاً للمسائل التي أُخذ بعين الاعتبار طرحها في علم خاصّ ، أي أنّه متوقف إلىٰ حدّ ما علىٰ الوضع والاتّفاق . مثلاً إذا أخذنا بعين الاعتبار عنوان « الموجود » الذي هو أعمّ المفاهيم للأُمور الحقيقيّة فسوف نرىٰ أنّ جميع موضوعات المسائل الحقيقيّة داخلة تحت ظلّ ذلك العنوان ، فإذا جعلناه موضوع أحد العلوم فسوف يشمل جميع مسائل العلوم الحقيقيّة ، وهذا العلم هو الفلسفة بالاصطلاح القديم . ولكنّ الحديث عن مثل هذا العلم الجامع الشامل لا ينسجم مع أهداف تفكيك العلوم وفصلها ، فلا بدّ إذن من الأخذ بعين الاعتبار موضوعاتٍ أكثر تحديداً لنظفر بتلك الأهداف .

فالمعلّمون القدماء اهتمّوا أوّلاً بفئتين من المسائل النظريّة ولكلّ منهما محور خاصّ ، وأطلقوا علىٰ إحداهما اسم الطبيعيّات وعلىٰ الأُخرىٰ اسم الرياضيّات ، ثمّ قسموا كلاًّ منهما إلىٰ علوم أكثرَ جزئيّةً ، وهناك فئة ثالثة من المسائل النظريّة تدور حول « الله » وقد أطلقوا عليها اسم « معرفة الربوبيّة » .

وبقيتْ فئة أُخرىٰ من المسائل العقليّة النظريّة وهي تتميّز بموضوع أكثرَ شمولاً من

---

(١) لا بدّ لنا هنا من استثناء الوضعيّين من هذا التعميم ، لأنّهم يعتقدون أنّ الدراسات العلميّة تتمّ للكشف عن كيفيّة تحقّق الظواهر وليس للكشف عن عللها . بل إنّهم يعتبرون مفاهيم العلّة والمعلول وأمثالهما من المفاهيم الميتافيزيقيّة غير العلميّة .

الموضوعات المذكورة بحيث إنّه لا يختصّ بموضوع خاصّ .

والظاهر أنّهم لم يجدوا لهذه المسائل اسماً خاصاً مناسباً ، وبمناسبة البحث عنها بعد الطبيعيّات أطلقوا عليها اسم « ما بعد الطبيعة » أو « الميتافيزيقا » . ومكانة هذه المسائل بالنسبة إلىٰ سائر مسائل العلوم النظريّة هي نفس مكانة « السماع الطبيعيّ » بالنسبة إلىٰ العلوم الطبيعيّة ، فكما أنّ « الجسم المطلق » قد جعل موضوعاً لهذا العلم فكذا « الموجود المطلق » أو « الموجود بما هو موجود » قد جعلوه موضوع علم ما بعد الطبيعة ، لكي يتسنّىٰ لهم أن يتناولوا فيه المسائل التي لا تختصّ بموضوعات العلوم الخاصّة ، وإن كانت كلّ هذه المسائل لا تشمل جميع الموجودات .

وبهذه الصورة وُجد علم خاصّ يسمىٰ « ما بعد الطبيعة » أو « الميتافيزيقا » ثمّ سُمّي بعد ذلك بـ « العلم الكليّ » أو « الفلسفة الأُولىٰ » .

وكما أشرنا من قبلُ فإنّه في العصر الإسلاميّ كانوا يدمجون مسائل الميتافيزيقا بمسائل معرفة الله ويسمّونها بـ « الإلٰهيّات بالمعنىٰ الأعمّ » .

وأحياناً كانوا يضمّون إليها بالمناسبة مسائل أُخرىٰ مثل المعاد وأسباب سعادة الإنسان الأبديّة وحتّىٰ بعض مواضيع النبوّة والإمامة أيضاً ، كما يُلاحظ ذلك في إلٰهيّات « الشفاء » .

وإذا كان لا بدّ من اعتبار جميع هذه المواضيع مسائل أساسيّة لهذا العلم بحيث لا يُعدّ ذكر بعضها تطفّلاً واستطراداً فإنّه يستلزم أن نعتبر موضوع هذا العلم واسعاً جدّاً ، ولعلّ تعيين موضوع واحد لمثل هذه المسائل المختلفة ليس أمراً سهلاً ، ومن هنا فقد بُذلت جهود متواصلة لتعيين هذا الموضوع وبيان أنّ جميع هذه المحمولات هي من أعراضه الذاتيّة ولكنّها لم تكن موفّقة تماماً .

وعلىٰ أيّ حال فإنّ الأمر يدور بين أن نأخذ بعين الاعتبار سائر المسائل النظريّة (غير الطبيعيّات والرياضيّات) بعنوان كونها علماً واحداً فنتكلّف لها موضوعاً واحداً أو نعتبر الملاك في اتّحادها هو وحدة الهدف والغاية ، أو أن نأخذ بعين الاعتبار كلّ فئة من المسائل التي تتميّز بموضوع محدّد فنعدّها علماً برأسه ، ومن جملتها المسائل العامّة للوجود فإنّنا ندرسها تحت عنوان « الفلسفة الأُولىٰ » ، كما أنّ هذا المعنىٰ هو أحد الاصطلاحات الخاصّة للفلسفة .

ويبدو لنا أنَّ هذا الوجه هو الأنسب ، وعليه فإنَّ المسائل المختلفة المطروحة في الفلسفة الإسلاميّة تحت عنوان الفلسفة والحكمة يمكننا أن نعتبرها عدَّة علوم خاصة[١] ، وبعبارة أُخرىٰ : فإنَّ هذه تكوّن مجموعة من العلوم الفلسفيّة المشتركة جميعاً في الأُسلوب التعقليّ ، ولكنّنا سوف نطلق الفلسفة بشكل مطلق علىٰ « الفلسفة الأُولىٰ » ، والهدف الأساسيّ لهذا الكتاب هو توضيح مسائلها ، ولكن لمّا كان إثباتها متوقّفاً علىٰ مسائل المعرفة فلهذا نتناول ابتداءً موضوع المعرفة بالبحث والدراسة ثم نعرج على مسائل معرفة الوجود والميتافيزيقا .

تعريف الفلسفة :

بناء علىٰ اعتبار الفلسفة مساوية للفلسفة الأُولىٰ أو الميتافيزيقا واعتبار موضوعها هو « الموجود المطلق » (لا مطلق الموجود) فإنّنا نستطيع تعريفها بهذه الصورة : هي العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق ، أو هي العلم الدارس للأحوال العامة للوجود ، أو هي مجموعة من القضايا والمسائل المطروحة حول الموجود بما هو موجود [٢] .

وقد ذكرت للفلسفة خصائصُ معيّنةٌ أهمُّها ما يأتي :

١ ـ إنَّ الأُسلوب التعقليّ هو الأُسلوب الوحيد لإثبات مسائلها ، وذلك علىٰ العكس من العلوم التجريبيّة والنقليّة ولكن هذا الأُسلوب يُستخدم أيضاً في المنطق ، ومعرفة الله ، والمعرفة الفلسفيّة للنفس ، وبعض العلوم الأُخرىٰ مثل فلسفة الأخلاق وحتّىٰ في الرياضيّات ، وعلىٰ هذا فلا يمكن اعتبار هذه الميزة من خصائص « الفلسفة الأُولىٰ » .

٢ ـ تتكفّل الفلسفة بإثبات المبادىء التصديقيّة لسائر العلوم ، وهذا هو أحد وجوه احتياج سائر العلوم للفلسفة ، ولهذا سُمّيت الفلسفة باسم « أُمّ العلوم » .

---

(١) يستطيع الباحث أن يستظهر هذا الأمر من بعض أحاديث صدر المتألّهين ولا سيّما في أوائل السَفَرَ الثالث (الإلٰهيّات بالمعنىٰ الأخصّ) والسَفَرَ الرابع (علم النفس) من الأسفار الأربعة .

(٢) لاختيار كلمة « الموجود » مكان « الوجود » مزيّة وهي أنّه ينسجم أيضاً مع رأي القائلين بـ « أصالة الماهيّة » ، وقبل أن يتمّ لنا إثبات أصالة الوجود من المناسب أن نجعل موضوع الفلسفة شيئاً ينسجم مع كلّ من القولين .

٣ ـ يحصل الإنسان من خلال الفلسفة علىٰ المعيار الذي يميّز به الأُمور الحقيقيّة والأشياء الوهميّة والاعتباريّة ، ولهذا يعتبر أحياناً الهدف الأساسيّ للفلسفة هو معرفة الأُمور الحقيقيّة وتمييزها من الوهميّات والاعتباريّات ، ولكنّه من الأفضل أن نعتبر هذا هدفاً لعلم المعرفة .

٤ ـ إنّ ميزة المفاهيم الفلسفيّة هي أنّها لا يمكن الحصول عليها من طريق الحسّ والتجربة ، مثل مفاهيم العلّة والمعلول ، الواجب والممكن ، المادّي والمجرّد . وتسمّىٰ هذه المفاهيم اصطلاحاً بالمعقولات الثانية الفلسفيّة ، وسوف يأتي شرحها في فصل المعرفة .

وبالالتفات إلىٰ هذه الميزة نستطيع أن نعرف لماذا لا يمكن إثبات المسائل الفلسفيّة إلّا بالأُسلوب التعقّلي ، ولماذا لا يمكن الحصول علىٰ القوانين الفلسفيّة عن طريق تعميم قوانين العلوم التجريبيّة .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ مسائل أيّ علمٍ هي عبارة عن تلك القضايا التي تندرج موضوعاتها تحت عنوان جامع (سواء أكان كلّاً أم كليّاً) ، وموضوع العلم هو عبارة عن ذلك العنوان الجامع .

٢ ـ قد يكون عنوان ما موضوعاً لعلم عامّ ، ثمّ تضاف إليه قيود فتتكوّن موضوعات لعلومٍ خاصّة في ضمن ذلك العلم العامّ ، ومن جملة تلك القيود « قيد الإطلاق » . مثلاً « مطلق الجسم » موضوع العلم « الطبيعيّ » العامّ ، و « الجسم المطلق » موضوع « السماع الطبيعيّ » ، والأجسام المقيّدة هي موضوعات لسائر العلوم الطبيعيّة الخاصّة .

٣ ـ لا بدّ من معرفة موضوع أيّ علم قبل الدخول في صميم مباحثه ، ولا بدّ أيضاً من إثبات وجوده (إن لم يكن بديهيّاً) ومعرفة الأُسس التي يتوقّف عليها إثبات مسائل ذلك العلم ، وتسمّىٰ هذه جميعاً بالمبادىء التصوريّة والتصديقيّة .

٤ ـ إنَّ أعمّ مبادىء العلوم تُدرس في الفلسفة الأُولىٰ .

٥ ـ إنَّ موضوع الفلسفة ـ بعنوان كونها علماً عامّاً يشمل جميع العلوم الحقيقيّة ـ

هو « مطلق الموجود » ، ولكن موضوع الفلسفة بالمعنىٰ الأخصّ (الميتافيزيقـا) هو « الموجود المطلق » ، ومسائلها هي قضايا لا تختصّ بلون معيّن من الموجودات .

٦ ـ الفلسفة بمعناها الأخصّ عبارة عن ذلك العلم الباحث عن الأحوال العامّة للوجود ، وبعبارة أُخرىٰ : عن أحوال الموجود بما هو موجود .

٧ ـ إنَّ مفاهيم الفلسفة هي من قبيل المعقولات الثـانية الفلسفيّـة التي لا يتمّ الحصول عليها عن طريق الحسّ أو التجربة الحسيّة ، ولهذا فإنّ مسائلها لا يمكن إثباتها بالأُسلوب التجريبيّ ، ويستحيل الظفر بالقوانين الفلسفيّة عن طريق تعميم قوانين العلوم التجريبيّة .

٨ ـ من خلال الفلسفة يحصل الإنسان علىٰ المعيار الذي يميّز به الحقائق من الوهميّات والاعتباريّات .

الأسئلة

١ ـ عرّف مسائل العلم وموضوعه .

٢ ـ ما هو الفرق بين مطلق الجسم والجسم المطلق ؟ وكلّ منهما يشكّل موضوع أيّ علم ؟ .

٣ ـ ما هي مبادىء العلوم ؟ وأين يتمّ إثباتها ؟ .

٤ ـ بيّنْ موضوع الفلسفة بمعناها الأخصّ وما هي مسائلها ؟ ثمّ اشرح الدور الذي يؤدّيه قيد الإطلاق في موضوع الفلسفة .

٥ ـ عرّف الفلسفة بالمعنىٰ الأخصّ .

٦ ـ اشرح خصائص الفلسفة بالتفصيل .

الـدرس السابـع
مكانـة الفلسفـة

ـ ماهيّة المسائل الفلسفيّة .

وهو يشمل :

ـ مبادىء الفلسفة .

ـ هدف الفلسفة .

ماهيّة المسائل الفلسفيّة :

في الدرس الماضي قدَّمنا تعريفاً للفلسفة ، وعرفنا إجمالاً أنَّ هذا العلم يبحث عن الأحوال العامّة للوجود .

ولكن هذا المقدار ليس كافياً للتعرّف علىٰ ماهيّة المسائل الفلسفيّة . ومن الواضح أنَّ المعرفة الدقيقة لهذه المسائل لا تحصل إلاّ بقيامنا عمليّاً بدراستها دراسةً تفصيليّة . ومن الطبيعيّ أنّنا كلّما تعمّقنا فيها أكثر وأحطنا بأغوارها أدركنا حقيقتها بشكل أفضل . ولكنّنا قبل البدء فيها إذا استطعنا الحصول علىٰ تصوّر واضح عنها فإنّه يمكننا عندئذٍ أن ندرك بصورة أفضل فوائد الفلسفة ، فنندفع لتعلّمها علىٰ بصيرة ورؤية واضحة وبشوق ورغبة متنامية .

ولتحقيق هذا الهدف نبدأ أوّلاً بذكر نموذج من المسائل الأُخرىٰ للعلوم الفلسفيّة ، ثمّ نشير إلىٰ وجوه اختلافها مع مسائل سائر العلوم ، ثمّ نعرّج علىٰ بيان ماهيّة الفلسفة الأُولىٰ وخصائص مسائلها .

هناك سؤال أساسيٌّ وحيويٌّ يطرح أمام كلّ إنسان وهو :

هل تُختتم حياتي بالموت ، وحينئذٍ لا يبقىٰ منّي غير أجزاء جسمي المتلاشية ؟ أم أنَّ لي حياةً أيضاً بعد الموت ؟ .

من الواضح أنّ الجواب علىٰ هذا السؤال يعجز عنه أيُّ علم من العلوم التجريبيّة ، كالفيزياء والكيمياء وطبقات الأرض والنبات والأحياء وأمثالها ، وكذا

لحسابات الرياضيّة والمعادلات الجبريّة فإنّها لا تملك جواباً لهذا السؤال . إذن لا بدّ لنا من علم آخر يتميز بأُسلوب خاصّ هو الذي يتوّلىٰ دراسة هذه المسألة وما يشبهها ، فيبيّن لنا هل إنَّ الإنسان هو هذا الجسم المادّي أم إنَّ له حقيقة أُخرىٰ غيرَ محسوسة تسمّىٰ الروحَ ؟ وعلىٰ فرض وجود الروح هل هو قابل للبقاء بعد الموت أم لا ؟ .

بديهيٌ أنَّ دراسة مثل هذه المسائل لا تتيسّر بأُسلوب العلوم التجريبيّة ، وإنّما لا بدّ لحلّها من اللجوء للأسلوب التعقّلي ، ومن الطبيعيّ أن يكون هناك علم آخرُ يتفرّغ لدراسة مثل هذه المسائل غير التجريبيّة ، وذلك هو علم النفس الفلسفيّ .

وهناك أيضاً مسائل أُخرىٰ من قبيل الإرادة والاختيار التي تشكّل أساسَ مسؤوليّة الإنسان لا بدّ من إثباتها في هذا العلم .

إنَّ وجود مثل هذا العلم وقيمة طرق الحلّ التي يقترحها يتوقّف علىٰ إثبات وجود العقل وقيمة المعرفة العقليّة . إذن لا بدّ من وجود علم آخرَ أيضاً يتخصّص في دراسة ألوان المعرفة وتقييمها لكي تتّضح ماهيّة الإدراكات العقليّة ، وما لها من قيمة ، وما هي المسائل التي تستطيع حلّها ؟ .

فهذا أيضاً علم آخرُ من العلوم الفلسفيّة ويسمّىٰ « علم المعرفة » .

وفي مجال العلوم العمليّة كالأخلاق والسياسة توجد أيضاً مسائل حيويّـة ومهمّة تعجز عن حلّها العلوم التجريبيّة ، ومن جملتها معرفة حقيقة الخير والشرّ ، والحسن والقبح الأخلاقيّين ، وملاك تعيين وتمييز الأفعال اللائقة من غيرها . إنَّ دراسة مثل هذه المسـائل تحتـاج إلىٰ علم أو علوم فلسفيّة خـاصّة وهي بـدورها محتـاجة إلىٰ « علم المعرفة » .

وباستعمال الدقّة يتّضح أنّ هذه المسائل مرتبطة ببعضها وهي بأجمعهـا تتّصل بمسائل معرفة الله ، فالله هو الذي خلق روح الإنسان وجسمه وجميع موجودات العالم ، والله هو الذي يدير العالم حسب نظام خاصّ ، والله هو الذي يميت الإنسان ثمّ يحييه مرة أُخـرىٰ لينال الثـواب والعقاب ، وهـو الجـزاء الـذي يتـرتّب علىٰ الأعمـال الحسنـة والقبيحة ، وهذه الأعمال الحسنة والقبيحة قد تمّت بإرادة الإنسان واختياره و . . . .

إنَّ معرفة الله سبحانه وتعالىٰ وصفاته وأفعاله تشكّل مجموعةً من المسائل التي تتمّ دراستها في علم « الإلٓهيّات بالمعنىٰ الأخصّ » .

ولكن جميع هذه المسائل مبنيّة علىٰ مجموعة أُخرىٰ من المسائل الأكثر عموماً وكليّةً بحيث تدخل في نطاقها أيضاً الأُمور الحسّية والماديّة ، ومن هذا القبيل :

إنَّ الموجودات محتاجة إلىٰ بعضها في وجودها وبقائها ، وترتبط بينها علاقة الفعل والانفعال ، التأثير والتأثّر ، العلّية والمعلوليّة . إنَّ جميع الموجودات التي ينالها حسُّ الإنسان وتجربته تتّصف بالزوال ، فلا بدّ إذن من وجود موجود آخرَ يستحيل عليه الزوال ، بل لا سبيل للعدم والنقص إليه . إنَّ نطاق الوجود ليس منحصراً في الموجودات الماديّة والمحسوسة ، وليس مقصوراً علىٰ الموجودات المتغيّرة والمتحوّلة والمتحرّكة ، وإنّما هناك أنواع أُخرىٰ من الموجودات التي لا تتميز بهذه الخصائص ، وعليه فلن تكون محتاجة إلىٰ الزمان والمكان .

إنَّ البحث حول هذا الأمر وهو : هل إنَّ من لوازم الوجود التغيُّرَ والتحوّلَ والزوال والارتباط أم لا ، وبعبارة أُخرىٰ : هل هناك موجود ثابت ومستقلّ وغير مرتبط ولا يقبل الزوال أم لا ، إنّما هو بحث يؤدّي الجواب عليه بالإيجاب إلىٰ تقسيم الموجود إلىٰ الماديّ والمجرّد ، الثابت والمتغيّر ، واجب الوجود وممكن الوجود و . . . ، وما دامت هذه المسائل لم يتمّ حلّها ولم يثبت مثلاً وجود الواجب والمجرّدات فإنّ بعض العلوم من قبيل معرفة الله ومعرفة النفس الفلسفيّة لا تتمتّع بأساس متين . وليس إثبات هذه المسائل يحتاج إلى الاستدلالات العقليّة فحسبُ وإنّما حتّىٰ الذي يريد إبطالها أيضاً مضطرٌّ لاستخدام الأُسلوب العقليّ ، لأنّه كما أنّ الحسّ والتجربة وحدَهما عاجزان عن إثبات هذه الأُمور فإنّهما أيضاً لا يستطيعان نفيَها وإبطالها .

وعلىٰ هذا فقد اتّضح أنّ هناك عدداً من المسائل المهمّة والأساسيّة مطروحة أمام الإنسان ، ولا يستطيع أيُّ علم من العلوم الخاصة وحتّىٰ العلوم الخاصّة الفلسفيّة أن يقدّم الجواب عليها ، ولا بدّ من وجود علم آخر يتناول البحثَ فيها وهو الميتافيزيقا أو العلم الكليّ أو الفلسفة الأُولىٰ الذي لا يختصّ موضوعه بأيّ نوع من أنواع الموجودات أو الماهيّات المتعيّنة المتشخّصة ، وحينئذٍ لا بد أن يصبح موضوعه أعمَّ المفاهيم الذي يقبل الصدق علىٰ جميع الأُمور الحقيقيّة والعينيّة ، وذلك هو عنوان « الموجود » ومن الواضح أنّه ليس هو الموجود من جهة كونه مثلاً « ماديّاً » ولا من جهة كونه « مجرّداً » وإنّما هو من جهة كونه موجوداً ، يعني « الموجود المطلق » أو « الموجود بما هو موجود » ومثل هذا العلم يستحق أن يطلق عليه أنّه « أب العلوم » .

مبادىء الفلسفة :

قلنا في الدرس الماضي إنّه لا بدّ قبل الدخول في بحث مسائل أيّ علم من معرفة مبادىء ذلك العلم ، وحينئذٍ نواجه هذا السؤال : ما هي مبادىء الفلسفة ؟ وأيّ علم يتناول بيانها ؟ .

الجواب هو أنّ معرفة المبادىء التصوّرية للعلوم أي معرفة مفهوم وماهيّة موضوع العلم ومفاهيم موضوعات مسائله تتمّ عادةً في نفس العلم بهذه الصورة : وهي أنّهم يقومون بتعريف الموضوع في مقدّمة الكتاب ، ويعرّفون الموضوعات الجزئية للمسائل في مقدمة أيّ مبحث . أمّا موضوع الفلسفة الذي هو « الموجود » ومفهومه فإنّه بديهيٌّ ومستغنٍ عن التعريف ، ولهذا فإنّ الفلسفة لا تحتاج إلىٰ هذا المبدأ التصوريّ . وأمّا موضوعات المسائل فإنّها تُعرَّف ـ مثل سائر العلوم ـ في صدر أيّ مبحث .

وأمّا المبادىء التصديقيّة للعلوم فهي علىٰ قسمين : أحدهما التصديق بوجود الموضوع ، والآخر التصديق بالأُسس التي تستخدم في إثبات وتبيين مسائل العلم . أمّا وجود موضوع الفلسفة فهو لا يحتاج إلىٰ إثبات ، لأنّ أصل الوجود بديهيٌّ ولا يمكن أن ينكره أيّ عاقل ، وعلىٰ الأقلّ فإنّ أيّ واحد منّا يعلم بوجوده نفسه ، وهذا المقدار كافٍ ليعلم أنّ مفهوم « الموجود » له مصداق ، ثم يبدأ البحث والتحقيق حول سائر المصاديق ، وبهذه الصورة تظهر مسألة في الفلسفة يقف فيها السوفسطائيّون والشكّاكون والمثاليّون في جانب ويختلف معهم سائر الفلاسفة فيها فيقفون في الجانب الآخر .

وأمّا القسم الثاني من المبادىء التصديقيّة ، أي الأُصول التي تشكّل الأُسس لإثبات المسائل فهي أيضاً تنقسم إلىٰ فئتين : إحداهما الأُصول النظرية (= غير البديهيّة) التي لا بدّ من إثباتها في علوم أُخرىٰ ويطلق عليها اسم « الأُصول الموضوعة » ، وكما أشرنا من قبلُ فإنّ أعمّ الأُصول الموضوعة يتمّ إثباتها في الفلسفة الأُولىٰ ، أي إنّ بعض مسائل الفلسفة يتولّىٰ إثبات الأُصول الموضوعة لسائر العلوم . ونفس الفلسفة الأُولىٰ لا حاجة بها أصلاً لمثل هذه الأُصول الموضوعة ، وإن كان من الممكن أن يستفاد في بعض العلوم الفلسفيّة الأُخرىٰ مثل معرفة الله ومعرفة النفس الفلسفيّة وفلسفة الأخلاق من بعض الأُصول التي تمّ إثباتها في الفلسفة الأُولىٰ أو بعض العلوم الفلسفيّة الأُخرىٰ أو حتّىٰ في العلوم التجريبيّة .

والفئة الثانية من الأُصول هي القضايا البديهيّة المستغنية عن الإثبات والتبيين مثل

قضيّة استحالة التناقض ، ومسائل الفلسفة الأُولىٰ تحتاج فقط إلى مثل هذه الأُصول ، ولكن هذه ليست بحاجة إلىٰ إثبات حتّىٰ يتمّ إثباتها في علم آخر . وبناءً علىٰ هذا فإنّ الفلسفة الأُولىٰ لا تحتاج إلىٰ أيّ علم سواء أكان علماً عقليّاً أم تجريبيّاً أم نقليّاً ، وتعتبر هذه من الميزات المهمّة لهذا العلم . ومن الواضح أنّه لا بدّ من استثناء علم المنطق وعلم المعرفة من هذا الأمر ، لأنّ الاستدلال لإثبات المسائل الفلسفيّة قائمٌ علىٰ أساس الأُصول المنطقيّة ، ومبنيٌّ علىٰ هذا الأصل وهو أنَّ الحقائق الفلسفيّة قابلة للمعرفة العقليّة ، يعني أنّ وجود العقل وقدرته علىٰ حلّ المسائل الفلسفيّة مفروغ عنهما . ولكنّه يمكن القول أنّ ما تحتاج إليه الفلسفة أساساً هو تلك الأُصول البديهيّة للمنطق وعلم المعرفة التي لا يمكن اعتبارها في الواقع « مسائل » محتاجة إلىٰ الإثبات ، وكلّ بيان يُقدَّم لها إنّما هو في الحقيقة بيان للتنبيه . وسوف يأتي في الدرس الحادي عشر مزيد توضيح لهذا الموضوع .

هـدف الفلسفـة :

إنَّ الهدف القريب والغاية من دون واسطة لأيّ علم هو معرفة الإنسان للمسائل المطروحة في ذلك العلم ، وإطفاء العطش الفطريّ الذي يشعر بـه الإنسان بـالنسبة لمعرفة الحقائق ، وذلك لأنّ إحدىٰ الغرائز الأصيلة في الإنسان هي غريزة البحث عن الحقيقة أو حسّ التتبّع الذي لا يشبع ولا يعرف الحدود ، وإرضاء هذه الغريزة يشبع إحدىٰ الحاجات النفسيّة ، وإن لم تكن هذه الغريزة حيّة ويقظة في جميع الأفراد علىٰ حدّ سواء ، ولكنّها أيضاً ليست مخنوقة ولا من دون أثر في أيّ فرد من الأفراد .

ولكنّه عادةً لكلّ علم فوائدُ ونتائجُ تترتّب عليه مع الواسطة ، ويؤثّر بنحو أو بآخرَ في الحياة الماديّة والمعنويّة وإشباع سائر الرغبات الطبيعيّة والفطريّة للإنسان . فالعلوم الطبيعيّة مثلاً تهيّـىء الأرضيّة للاستفادة بشكل أعظم من الـطبيعة والتمتّـع الماديّ ، وتتعلّق بواسطة واحدة بالحياة الطبيعيّة والحيوانيّة للإنسان ، والعلوم الرياضيّة توصل إلىٰ هذا الهدف بواسطتين ، وإن كانت تؤثّر بنحو آخرَ في البُعد الإنسانيّ والحياة المعنويّة للإنسان ، وذلك عندما تترافق مع المعارف الفلسفيّة والإلٰهيّة واليقظة القلبيّة العرفانيّة ، فتنظر إلىٰ ظواهر الطبيعة بما أنّها آثار القدرة والعظمة والحكمة والرحمة الإلٰهيّة .

إنَّ علاقة العلوم الفلسفيّـة بالبُعـد المعنويّ لـلإنسان أقـرب من علاقـة العلوم الطبيعيّة ، وكما أشرنا من قبلُ فإنّ العلوم الطبيعيّة أيضاً ترتبط بالبُعد المعنويّ للإنسان

بفضل العلوم الفلسفيّة . وتتجلىٰ هذه العلاقة في معرفة الله ثمّ في معرفة النفس الفلسفيّة وفلسفة الأخلاق أكثر من أيّ مجال آخر ، وذلك لأنّ الفلسفة الإلٰهيّة تعرّفنا علىٰ الله سبحانه تعالىٰ وعلىٰ صفات الجمال والجلال التي يتميّز بها فتهيّىء لنا الأرضيّة للاتّصال بمنبع العلم والقدرة والجمال اللانهائيّ . وعلم النفس الفلسفيّ ييسّر لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه ، ويعرّفنا جوهر الإنسانيّة ويوسّع رؤيتنا بالنسبة لحقيقة أنفسنا ويهدينا إلىٰ ما وراء الطبيعة ووراء الحدودٰ الضيّقة للزمان والمكان ، ويفهّمنا أنّ حياة الإنسان ليست محدودة في الإطار الضيّق والمظلم للحياة الماديّة والدنيويّة . وفلسفةُ الأخلاق وعلم الأخلاق يبيّنان لنا الطرقَ العامّة لتجميل الروح وتنظيف القلب وكسب السعادة الأبديّة والكمال النهائي .

ولكن الظفر بجميع هذه المعارف القيّمة التي لا بديل لها يتوقّف ـ كما أشرنا من قبلُ ـ علىٰ حلّ مسائل علم المعرفة وعلم الوجود . إذن الفلسفة الأُولىٰ هي مفتاح خزائن عظيمة لا تنفد ، تبشّر بسعادة وتمتّع خالد ، وهي غصن مبارك من « الشجرة الطيّبة » التي تحمل ألوان الفضائل العقليّة والروحيّة والكمالات المعنويّة الإلٰهيّة اللانهائيّة ، وتقوم بأعظم الأدوار في تهيئة الأرضيّة لتكامل الإنسان وتعاليه .

وعلاوة علىٰ هذا فإنّ الفلسفة تُقدّم عوناً عظيماً لطرد الوساوس الشيطانيّة وردّ المذاهب المادّية والملحدة ، وتصون الإنسان من الانحراف في التفكير وألوان الزلل ، وتسلّحه في ميدان الصراع العقائديّ بسلاح لا ينهزم ، وتُزوّده بقدرة الدفاع عن الرؤىٰ والاتّجاهات الصحيحة والهجوم علىٰ الأفكار الباطلة وغير السليمة .

وبناءً علىٰ هذا فإنّ للفلسفة ـ علاوة علىٰ دورها الإيجابيّ البنّاء الذي لا نظير له ـ دوراً هجوميّاً أيضاً لا بديل له ، ولها تأثير ضخم في مجال نشر الثقافة الإسلاميّة وتحطيم الثقافات اللاإسلاميّة .

خلاصة القول

١ ـ تُطرح أمام كلّ إنسان واعٍ مجموعةٌ من المسائل الأساسيّة التي لا تستطيع العلوم الطبيعيّة ولا الرياضيّة الإجابةَ عليها ، وتنهض العلوم الفلسفيّة فحسب بحلّها وتوضيحها .

٢ ـ إنّ العلوم الفلسفيّة بدورها تعتمد علىٰ علم المعرفة وعلم الوجود ، والحلّ

النهائيّ والجذريّ لمسائلها مدينٌ للفلسفة والميتافيزيقا .

٣ ـ إنَّ موضوع الفلسفة الأُولىٰ ـ من حيث المفهوم ومن حيث التحقّق الخارجي ـ بديهيٌّ وليس بحاجة إلىٰ التعريف ولا إلىٰ الإثبات .

٤ ـ إنَّ البديهيّات الأوّلية هي التي تشكّل المبادىء التصديقيّة للفلسفة ، وهي أيضاً مستغنية عن الإثبات .

٥ ـ وبناءً علىٰ هذا فالفلسفة الأُولىٰ أو الميتافيزيقا هي العلم الوحيد الذي لا تتوقّف مبادئه علىٰ أيّ علم آخرَ ، وإنّما سائر العلوم محتاجة إليها لإثبات مبادئها التصديقيّة . ومن هنا أصبح من المناسب تسميتها « أب العلوم » .

٦ ـ إنَّ الهدف القريب لأيّ علم هو إشباع رغبة الإنسان في البحث عن الحقيقة في مجال مسائل ذلك العلم ، ولكن أيّ علم يمكن أن يؤثّر بنحو من الأنحاء في الشؤون الماديّة والمعنويّة للإنسان ، ويمكن أيضاً أن تكون له أهداف أُخرى مع الواسطة .

٧ ـ تؤدّي العلوم الطبيعيّة دوراً مهمّاً في التمتّع الماديّ للإنسان ، وتعتبر العلوم الرياضيّة وسيلةً لتقدّمها وتكاملها ، وتستطيع هاتان الفئتان من العلوم أن تؤثّر أيضاً في البعد المعنويّ للإنسان وذلك بمساعدة العلوم الإلٰهيّة .

٨ ـ إنَّ علاقة العلوم الفلسفيّة بالبُعد المعنويّ للإنسان أقرب من غيرها ، ولكنّها جميعاً محتاجة إلىٰ الفلسفة الأُولىٰ . ومن هنا يمكن عدُّ ما بعد الطبيعة مفتاحاً لتكامل الإنسان المعنويّ وسعادته الخالدة .

الأسئلة

١ - اشرح موقع الفلسفة في شجرة العلوم .

٢ - ما هي مبادىء الفلسفة ؟ وفي أيّ علم يتمّ بيانها ؟ .

٣ - بيّنْ فوائد العلوم الفلسفيّة ولا سيّما الفلسفة الأُولىٰ .

الـدرس الثـامـن
أسلوب التحقيق في الفلسفة

- تقييم الأُسلوب التعقّليّ .
- التمثيل والاستقراء والقياس .

وهو يشمل :

- الأُسلوب التعقّليّ والأُسلوب التجريبيّ .
- الاستنتاج .
- نطاق الأُسلوب التعقّلي والأُسلوب التجريبيّ .

تقييم الأُسلوب التعقّليّ :

لقدْ ذكرنا في الدروس الماضية أنّ المسائل الفلسفيّة لا بدّ من دراستها بالأُسلوب التعقّلي ، ولا دخل للأُسلوب التجريبيّ في هذا المجال . ولكنّ الذين تأثّروا ـ بنحو أو بآخر ـ بالأفكار الوضعيّة تخيّلوا أنّ هذه الميزة سبب لنقص الأفكار الفلسفيّة وقلّة قيمتها ظانّين أنّ الأُسلوب التجريبيّ هو الأُسلوب العلميّ الوحيد الذي يؤدّي إلىٰ اليقين ، وأمّا الأُسلوب التعقّلي فإنّه لا يوصل إلىٰ أيّة نتيجة قطعيّة .

وعلىٰ هذا الأساس ظنّ البعض أنّ الفلسفة هي « مرحلة الطفولة للعلوم » ، ومهمّتها طرح فرضيّات لحلّ المشاكل العلميّة[1] .

وحتّىٰ الفيلسوف الوجوديّ الألمانيّ كارل ياسبرس فإنّه يقول : « إنّ الفلسفة لا تمنح علماً يقينيّاً . . . وبمجرّد أن تكون هناك معرفة بأدلّة قطعيّة ومسلّمة لدىٰ الجميع فإنّ تلك لا تعدّ معرفة فلسفيّة وإنّما هي تتبدّل في الحال إلىٰ معرفة علميّة »[2] .

وبعض الذين أدهشهم التقدّم العلميّ والصناعيّ في الغرب يستدلّ بهذا الشكل : وهو أنّ علماء الغرب ما نالوا التقدّم العلميّ الهائل والمتواصل إلّا عندما تخلّوا عن الأُسلوب القياسيّ والعقليّ وتمسّكوا بالأُسلوب الاستقرائيّ والتجريبيّ ، ولا سيّما منذ أكّد فرانسيس بيكون علىٰ الأُسلوب التجريبيّ فإنّ المسيرة التكامليّة بدأت تسرع ،

(١) فلسفة چيست ؟ ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة منوچهر بزرگمهر ، ص ٢١ .

(٢) درآمدي بر فلسفة ، ترجمه إلىٰ الفارسية دكتر أسد الله مبشّري ص ١٨ .

وهذا هو أفضل دليل علىٰ نجاح الأُسلوب التجريبيّ وفشل الأُسلوب العقليّ .

ومع الأسف المرّ فإنّ بعض المسلمين المتجدّدين والمقلّدين من الـذين آمنوا بصحّة هذا الاستدلال حاولوا أن يصوّروا للعلماء المسلمين ميزة وكأنّهم استلهموها من القرآن الكريم وهي المعارضة الشديدة للثقافة اليونانيّة وإحلال الأُسلوب الاستقرائيّ والتجريبيّ محلّ الأُسلوب القيـاسي والتعقّلي ، ثمّ بعد ذلـك لمّـا تغلغلت الثقـافـة الإسلاميّة في أُوروبا فإنّها أدّت إلىٰ يقظة العلماء الغربيين بفضل هذا الأُسلوب الموفّق .

وانتهىٰ المـطاف بهذه الأوهـام إلىٰ أنّ بعض السطحيّين قـد تـوّهم أنّ أُسلوب التحقيق الذي يقترحه القرآن الكريم لدراسة جميع المسـائل هـو الأُسلوب التجريبيّ الوضعيّ ، وحتّىٰ المواضيع التي هي من قبيل معرفة الله سبحانه والفقه والأخلاق أيضاً لا بدّ من دراستها بهذا الأُسلوب ! .

ومن الواضح أنّه لا مجال للاستغراب من الذين انشدّت عيونهم إلىٰ المعطيات الحسيّة فحسبُ وهُمْ يغمضونهـا عمّا وراء الإدراكـات الحسيّة فينكـرون قوّة التعقّـل والإدراكات العقليّة ويعتبرون المفاهيم العقليّة والميتافيزيقيّة فارغة لا معنىٰ لها (!) .

لا نستغـرب من هؤلاء إذا لم يتركـوا للفلسفة مكـانـاً بين العلوم الإنسـانيّـة ، ويقصرون دورها علىٰ توضيح بعض المصطلحات الشـائعة علىٰ الألسن فيخفضـون منزلتها إلىٰ معرفة اللغة ، أو أنّهم يعتبرون مهمّتها جعل الفرضيّات لحلّ مسائل العلوم ، ولكنّنا نستغرب ونأسف لكون بعض المسلمين المطّلعين علىٰ القرآن الكريم قد تورّطوا في مثل هذه الانحرافات الفكريّة ثمّ ينسبونها إلىٰ القرآن الكريم ويعدّونها من مفاخر الإسلام وعلمائه .

ولا نملك الفرصة الكافية في هذا المجال لنقد الأفكار الـوضعيّة التي تشكّـل الأساس لهذه الأوهام ، وقد تناولناها بشكل أو بآخر في دراساتنا المقارنة[1] ، ولكنّنا نجد لزاماً علينا أن نلقي بعض الضوء علىٰ الأُسلوب التعقّلي والأُسلوب التجريبيّ حتّىٰ يتّضح مدىٰ سطحيّة هذه الآراء المذكورة في هذا المجال .

---

(١) ليرجع من شاء التوسّع إلىٰ كتابنا « محاضرات في الأيديولوجية المقارنة » ، ترجمه إلىٰ اللغة العربيّة محمد عبد المنعم الخاقانيّ ، وسيأتي بعض الكلام حول هذا الموضوع في الدرس السادس عشر .

التمثيل والاستقراء والقياس :

إنَّ محاولة اكتشافات مجهول بالاعتماد علىٰ معلوم آخرَ تتمّ بإحدىٰ صور ثلاث :

١ ـ السير من جزئيّ إلىٰ جزئيّ آخر : أي أنّ هناك موضوعين متشابهين ، وحكم أحدهما معلوم فنأخذ نفس ذلك الحكم ونثبته للآخر استناداً إلىٰ التشابه الموجود بين الموضوعين . كما لو كان هناك شخصان متشابهان ونعلم أنَّ أحدهما ذكيّ فنقول إنَّ الآخر ذكيّ أيضاً . إنَّ هذا يطلق عليه اسم « التمثيل » بالاصطلاح المنطقيّ ، واسم « القياس » بالاصطلاح الفقهيّ . ومن البديهيّ أنّ صِرف التشابه بين موضوعين لا يوجب اليقين باشتراكهما في الحكم ، ومن هنا لا يكون التمثيل مفيداً لليقين ، ولا يتمتّع بقيمة علميّة .

٢ ـ السير من جزئيّ إلىٰ كليّ : أي أننا نقوم بدراسة أفراد ماهيّة معيّنة فنكتشف خاصّة مشتركة بينها ونحكم أنَّ تلك الخاصّة ثابتة لتلك الماهيّة وموجودة في جميع أفرادها .

ويسمىٰ هذا بـ « الاستقراء » في اصطلاح المنطق . ويقسمونه إلى قسمين : الاستقراء التامّ ، والاستقراء الناقص .

فالاستقراء التامّ يصدق إذا ما درسنا جميع أفراد الموضوع ولاحظنا اشتراكها جميعاً في تلك الخاصّة . ومن الواضح أنّ هذا الأمر لا يتيسّر عمليّاً ، لأنّه حتّىٰ لو فرضنا أنّ جميع الأفراد المعاصرة لماهيّة معيّنة يمكن دراستها فإنّه لا يمكن إطلاقاً إخضاع الأفراد الماضية والتي يضمّها المستقبل للدراسة والتحقيق ، وعلىٰ الأقلّ فهناك احتمال بوجود أفراد لهذه الماهيّة في الماضي أو أنّها سوف توجد .

وأمّا الاستقراء الناقص فهو يعني مشاهدة أفراد كثيرة لماهيّة معيّنة وملاحظة خاصّة مشتركة بينها ثمّ تعميم هذه الخاصّة لتشمل جميع أفراد الماهيّة . ولكن مثل هذه الحركة الفكريّة لا تؤدّي إلىٰ اليقين لأنّه يبقىٰ احتمال ـ ولو كان ضعيفاً جدّاً ـ بعدم وجود هذه الخاصّة في الأفراد التي لم تتمّ دراستها .

وبناء علىٰ هذا فإنّ الاستقراء بجميع أقسامه لا يؤدّي عمليّاً إلىٰ نتيجة يقينيّة لا يرتفع إليها الشكّ .

٣ ـ السير من كليّ إلىٰ جزئيّ : أي يثبت لنا في البدء محمول لموضوع كليّ ،

وعلىٰ أساس ذلك يُعرف حكم جزئيّات الموضوع . ومثل هذه الحركة الفكريّة يطلق عليها في المنطق اسم « القياس » وهو مفيد لليقين في ظلّ شروط معيّنة ، وهي فيما إذا كانت مقدّمات القياس يقينيّة وقد تمّ تنظيم القياس بشكل صحيح . وقد خصّص المنطقيّون جانباً مهمّاً من المنطق الكلاسيكيّ لبيان شرائط مادّة وصورة القياس اليقينيّ (وهو البرهان) .

وهناك إشكال مشهور يورده البعض علىٰ القياس وهو : إذا كنّا عالمين بثبوت الحكم للكليّ فإنّنا عالمون أيضاً بثبوته لجميع أفراد الموضوع ولا حاجة بنا حينئذٍ لتشكيل أيّ قياس .

وقد أجاب عليه علماء المنطق بأنّ الحكم معلوم في « الكبرىٰ » بصورة إجمالية ، وفي « النتيجة » يعلم بصورة تفصيليّة[1] .

والتأمّل في المسائل الرياضيّة وحلولها يبيّن مدىٰ فائدة القياس ، لأنّ الأُسلوب الرياضيّ أُسلوب قياسيّ ، ولو لم يكن هذا الأُسلوب مفيداً لما استطعنا حلّ أيّ مسألة رياضيّة علىٰ أساس قواعد الرياضيّات .

والملاحظة التي لا بدّ من الإشارة إليها هنا هي أنّ في التمثيل والاستقراء قياساً ضمنيّاً ، غاية الأمر أنّه في التمثيل والاستقراء الناقص يكون ذلك القياس غير برهانيّ ، ومن هنا لا يكونان مفيدَين لليقين ، ولو لم يتضمّنا مثل هذا القياس لما أمكن الاستنتاج منهما ولو بشكل ظنّي . والقياس الضمنيّ في التمثيل هو :

« هذا الحكم ثابت لأحد المتشابهين ، وكلّ حكم ثابت لأحد المتشابهين فهو ثابت أيضاً للآخر » .

وحتّىٰ إذا اعتبرنا الاستقراء ذا قيمة عن طريق حساب الاحتمالات فإنّه يحتاج أيضاً إلىٰ قياس .

وكذا القضايا التجريبيّة فإنّها بحاجة إلىٰ قياس لتظهر بصورة قضايا كليّة ، وقد تناولت كتب المنطق هذا القياس بالشرح والتوضيح .

---

(1) ليرجع من أحب التوسّع إلى كتب المنطق المطوّلة وإلى كتاب « آشنائي با علوم إسلامي ـ منطق وفلسفة » للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري .

والحاصل أنّ الاستدلال علىٰ أيّ مسألة يتمّ دائماً بشكل حركة من الكليّ إلىٰ الجزئيّ ، غاية الأمر أنّ هذه الحركة الفكرية تتمّ أحياناً بصراحة ووضوح كالقياس المنطقي ، وأحياناً أُخرىٰ تتمّ بصورة ضمنيّة كما في التمثيل والاستقراء ؛ وهي أحياناً تفيد اليقين كما في القياس البرهانيّ والاستقراء التامّ ، وأحياناً أُخرىٰ لا تنتج اليقين كما في القياسات الجدليّة والخطابيّة ، والتمثيل والاستقراء الناقص .

الأُسلوب التعقّلي والأُسلوب التجريبيّ :

لقد أشرنا فيما مضىٰ إلىٰ أنّ القياس لا يكون مفيداً لليقين إلّا إذا كان واجداً للشروط المنطقية وذا شكل صحيح ، وعلاوةً علىٰ ذلك لا بدّ من كون مقدّماته يقينيّة . والقضايا اليقينيّة إذا لم تكن بديهيّة بذاتها فلا بدّ أن تنتهي إلىٰ البديهيّات ، أي لا بدّ أن تكون مستنتجة من قضايا مستغنية عن الاستدلال .

وقد قسّم المنطقيّون البديهيّات إلىٰ فئتين رئيسيتين هما : البديهيّات الأوّليّة والبديهيّات الثانويّة . ويعدّون « المجرّبات » من أقسام البديهيّات الثانويّة ، والمجرّبات هي القضايا التي تمّ الحصول عليها من طريق التجربة . وحسب رأيهم لا تكون التجربة أُسلوباً في مقابل الأُسلوب القياسيّ ، وعلاوةً علىٰ أنّها بنفسها مشتملة علىٰ قياس فهي تستطيع أن تشكّل إحدىٰ مقدّمات قياس آخر . وبناءً علىٰ هذا فلا جعلُ التجربة مرادفةً للاستقراء صحيح ، ولا جعلُ التجربة في مقابل القياس صحيح أيضاً .

وهناك اصطلاحات أُخرىٰ للتجربة ليس هنا محلّ توضيحها . وأمّا جعل الأُسلوب التجريبيّ في مقابل الأُسلوب التعقّلي فهو مبنيٌّ علىٰ عدّ الأُسلوب التعقّلي مختصّاً بالقياس المكوّن من مقدّمات عقليّة محضة ، وتلك المقدّمات إمّا أن تكون هي من البديهيّات الأوّلية أو تنتهي بالتالي إليها (لا إلىٰ التجربيّات) ، من قبيل جميع الأقيسة البرهانيّة المستعملة في الفلسفة الأُولىٰ والرياضيّات وكثير من مسائل العلوم الفلسفيّة . ولا يختلف هذا الأُسلوب عن الأُسلوب التجريبيّ في أنّ أحدهما يستخدم القياس ، والآخر يستخدم الاستقراء ، وإنّما الفرق بينهما هو أنّ الأُسلوب التعقّلي يعتمد علىٰ البديهيّات الأوّلية فحسبُ ، وأمّا الأُسلوب التجريبيّ فهو يعتمد علىٰ المقدّماتَ التجريبيّة التي تُعد من البديهيّات الثانوية وهذا الأمر ليس فقط لا يوجب نقصاً للأُسلوب التعقّلي وإنّما هو يُعتبر من أهمّ امتيازاته .

الاستنتاج :

يتّضح لنا من خلال الملاحظات التي مرّ ذكرها بصورة مختصرة ومجملة أنّ القول الذي نقلناه سطحيٌّ وبعيد عن الحقيقة وذلك للنقاط الآتية :

أولاً : إنَّ جعل التجربة والاستقراء مترادفين غير صحيح .

ثانياً : ليس صحيحاً جعلُ الأُسلوب التجريبيّ في مقابل الأُسلوب القياسيّ .

ثالثاً : لا الاستقراء بمستغنٍ عن القياس ، ولا التجربة مستغنيةٌ عنه .

رابعاً : إنَّ الأُسلوب التعقّلي والأُسلوب التجريبيّ شريكان في استخدام القياس ، وامتياز الأُسلوب التعقّلي هو في اعتماده علىٰ البديهيّات الأوّلية ، بخلاف الأُسلوب التجريبيّ الذي يعتمد علىٰ التجريبيّات ، وهي مقدّمات لا ترتفع قيمتها أبداً إلىٰ مستوىٰ البديهيّات الأوّلية .

ونلفت الانتباه إلىٰ أنّ هذه المواضيع تحتاج إلىٰ توضيح وتحقيق أكثر ، وهناك بعض القضايا في المنطق الكلاسيكيّ قابلة للبحث والمناقشة ، وليس هذا مجالها ، وإنّما نكتفي هنا بمقدار الضرورة ، وقد أشرنا إلىٰ بعض المواضيع التي هي مورد الحاجة لرفع بعض التوهّمات .

نطاق الأُسلوب التعقّلي والأُسلوب التجريبيّ :

إنَّ الأُسلوب التعقّلي لا يُستخدم في جميع العلوم بسبب ما يتميّز به عن الأُسلوب التجريبيّ ، كما أنّ للأُسلوب التجريبيّ أيضاً نطاقاً خاصّاً ولهذا فإنّه لا يُستخدم في مجال الفلسفة والرياضيّات .

ومن الواضح أنَّ هذه الحدود بين الأساليب ليس أمراً اعتبارياً يُتّفق عليه وإنّما هو مقتضىٰ طبيعة مسائل العلوم . فلون مسائل العلوم الطبيعيّة يقتضي أن يُستفاد في حلّها من الأُسلوب التجريبيّ ومن المقدّمات الحاصلة عن طريق التجربة الحسّية وذلك لأنّ المفاهيم المستعملة في هذه العلوم والتي تشكّل موضوع ومحمول تلك القضايا هي مفاهيم مأخوذة من المحسوسات ، وطبيعيٌّ أن يحتاج إثباتها إلىٰ تجارب حسّية .

مثلًا لا يستطيع أيُّ فيلسوف ـ مهما ضغط علىٰ عقله ـ أن يكتشف بالتحليلات العقليّة والفلسفيّة أنَّ الأجسام مركّبة من جزئيات وذرّات ، أو أنَّ تركيب العناصر الكذائيّة

يؤدّي إلىٰ ظهور الموادّ الكيميائيّة الفلانيّة ، وما هي الخواصّ المترتّبة عليها ؟ أو أنّ الموجودات الحيّة من أيّ موادّ قد رُكّبت ، وما هي الشروط الماديّة التي تتوقّف عليها حياتها ، وما هي الأُمور التي تؤدّي إلىٰ إصابة الإنسان والحيوان بالمرض .

وبأيّ وسيلة تعالج الأمراض المتنوّعة ، وكيف يتمّ الشفاء منها ؟ .

إذن مثل هذه الأمور ـ وهي كثيرة ـ يمكن حلّها بالأُسلوب التجريبيّ فحسبُ .

ومن ناحية أُخرىٰ هناك مسائل تتعلّق بالمجرّدات والأُمور غير الماديّة ، وهذه لا يمكن حلّها إطلاقاً بالتجارب الحسيّة ، وحتّىٰ نفيها أيضاً لا يمكن أن تقوم به العلوم التجريبيّة . مثلاً بأيّة تجربة حسيّة وفي أيّ مختبر وبواسطة أيّة وسيلة علميّة يمكن اكتشاف الروح والمجرّدات ، أو حتّىٰ إثبات عدمها ؟! .

وهناك شيء مهمٌّ وهو أنّ قضايا الفلسفة الأُولىٰ مكوّنة من المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وهي تلك المفاهيم الحاصلة عن طريق النشاطات الذهنيّة والتحليلات العقليّة ، ولهذا لا يمكن إثبات أو نفي ارتباطها واتّحادها إلّا بواسطة العقل ، إذن لا بدّ في حلّ مثل هذه المسائل من الاعتماد علىٰ الأُسلوب التعقّلي والبديهيّات العقليّة .

ومن هنا تظهر لنا سطحيّة تفكير الذين يخلطون بين مجال الأسلوب التعقّلي ومجال الأسلوب التجريبيّ ويحاولون إثبات نجاح الأسلوب التجريبيّ وفشل الأُسلوب التعقّلي ، ويتخيّلون أنّ الفلاسفة القدماء كانوا يستخدمون الأُسلوب التعقّلي فحسبُ ولهذا لم يُحرزوا تقدُّماً ملموساً في مجال الاكتشافات العلميّة بينما القدماء أيضاً كانوا يستخدمون الأُسلوب التجريبيّ في مجال العلوم الطبيعيّة ، ومن جملتهم أرسطو الذي أعدّ ـ بمساعدة الإسكندر المقدونيّ ـ حديقة كبيرة تولّىٰ فيها تنمية ألوان النباتات وتربية أنواع الحيوانات ، وكان بنفسه يشرف على مشاهدة وتجربة خواصّها وحالاتها .

والتقدّم السريع للعلماء المحدثين نتيجة لاكتشاف الوسائل العلميّة الحديثة واهتمامهم بالمسائل الطبيعيّة والماديّة وتمركز تفكيرهم في الاكتشاف والاختراع ، وليس هو من نتائج الإعراض عن الأُسلوب التعقّلي وإحلال الأُسلوب التجريبيّ محلّه .

وفي خاتمة المطاف لا ينبغي أن يخفىٰ علينا أنّ الفلاسفة القدماء عندما كانوا يواجهون حالةً تعجز فيها وسائلهم وتجاربهم عن حلّ المسألة المطلوبة فإنّهم يحاولون

جبران هذا النقص بطرح فرضيّات وأحياناً يستغلّون الأُسلوب التعقّلي لتوضيح وتأييد تلك الفرضيّات .

ولكن هذه الظاهرة معلولة لسطحيّة التفكير الفلسفيّ وعجز الوسائل التجريبيّة ، وليست دليلاً علىٰ عدم الاعتناء بالأُسلوب التجريبيّ أو قلّة الاهتمام به ، وليست دليلاً أيضاً علىٰ أنّ وظيفة الفلسفة هي طرح الفرضيّات وأنّ وظيفة العلم هي إثباتها بالأُسلوب العلميّ . وأساساً فإنّه في ذلك العصر لم تكن حدود فاصلة بين العلم والفلسفة ، وإنّما كانت العلوم التجريبيّة بأجمعها تُعتبر أجزاءً من الفلسفة .

خلاصـة القـول

١ ـ تخيّـل بعض الذين تـأثّروا بـالأفكار الـوضعيّة أنّ الأُسلوب التجـريبيّ هو الأُسلوب الوحيد في كونه علميّاً ومنتجاً لليقين ، ولمّا كان هذا الأُسلوب غير مستخدم في الفلسفة فالمسائل الفلسفيّة إذن ليست قابلة للحلّ العلميّ واليقينيّ .

٢ ـ وقد اقتفىٰ أثرَ هؤلاء بعضُ المسلمين المتجدّدين فأكّد علىٰ أهميّة الأُسلوب التجريبيّ ، ونسب ذلك إلىٰ القرآن والإسلام ، واندفع بعضهم للزعم بأنّ طريق إثبات المسائل الدينيّة سواء أكانت عقائديّة أم عمليّة هو الأُسلوب التجريبيّ .

٣ ـ إنَّ محاولة اكتشاف المجهول تتمّ بإحدىٰ صور ثلاث : السير من جزئيّ إلىٰ جزئيّ (التمثيل) ، والسير من جزئيّ إلىٰ كليّ (الاستقراء) والسير من كليّ إلىٰ جزئيّ (القياس) ، ولكن الطريق الأوّل والثاني يتضمّنان قياساً أيضاً ، وفي الواقع فإنّه لا يتمّ أيُّ لون من ألوان الاستنتاج من دون السير من كليّ إلىٰ جزئيّ .

٤ ـ إذا كانت موادُّ (مقدّمات) القياس يقينيّةً وقد تمّ تنظيمها بشكل صحيح فإنّها تفيد اليقين ، ويسمّىٰ هذا القياس بـ « البرهان » .

٥ ـ إنَّ مقدّمات البرهان إمّا أن تكون بديهيّة وإمّا أن تُستنتج بواسطة برهان آخرَ من البديهيّات .

٦ ـ لقد قسم المنطقيّون البديهيّات إلىٰ فئتين : البديهيّات الأوّليّة ، والثانويّة . ويعتبرون التجربيّات قسماً من الفئة الثانية .

٧ ـ إنَّ القضايا التجربيّة تتضمّن قياساً ويمكن أن تُجعل مقدّمة لقياس آخرَ .

وبناءً علىٰ هذا فالتجربة لا تستغني عن القياس ، وليست هي أُسلوباً في مقابل الأُسلوب القياسيّ .

٨ ـ إنَّ الأُسلوب القياسيّ يمكن تقسيمه إلىٰ قسمين : التعقّلي والتجريبيّ ، حيث يعتمد القسم الأوّل علىٰ البديهيّات الأوّلية ، ويعتمد القسم الثاني علىٰ التجربيّات التي تعتبر من أقسام البديهيّات الثانويّة

٩ ـ إنَّ قيمة المقدّمات التجريبيّة لا ترتفع إطلاقاً إلىٰ مستوىٰ البديهيّات الأوّلية ، وعلىٰ هذا فليس فقط لا تتمتّع برجحان علىٰ الأُسلوب التعقّلي وإنّما قيمتها تقلّ عنه كثيراً .

١٠ ـ إنَّ الأُسلوب التعقّلي لا يُستخدم في مجال العلوم الطبيعيّة علىٰ الرغم من رجحانه على الأُسلوب التجريبيّ ، كما أنّ الأُسلوب التجريبيّ أيضاً لا يُستخدم في مجال الفلسفة .

الأسئلة

١ ـ ما هو عدد الصور التي تتمّ بها الحركة الفكريّة لاكتشاف المجهول ؟ وأيّها أرفع قيمةً ؟ .

٢ ـ هل هناك طريق لاكتشاف المجهول بحيث يكون مستغنياً عن القياس والسير من كليّ إلىٰ جزئيّ ؟ .

٣ ـ ما هو الاستقراء وما هي حقيقة التجربة ؟ وهل يمكن اعتبارهما متساويين ؟ .

٤ ـ أيمكننا أن نجعل الأُسلوب التجريبيّ في مقابل الأُسلوب القياسيّ ؟ .

٥ ـ ما هو الفرق الأساسيّ بين الأُسلوب التعقّلي والأُسلوب التجريبيّ ؟ وأيّهما أفضل وأعظم قيمةً ؟ .

الـدرس التاسـع
العلاقة بين الفلسفة والعلوم

- ارتباط العلوم ببعضها .
- ما تُقدّمه الفلسفة للعلوم من مساعدة .
- المساعدة التي تُقدّمها العلوم للفلسفة .

وهو يشمل : -

- علاقة الفلسفة بالعرفان .
- العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان .
- ما يقدّمه العرفان للفلسفة من عون .

ارتباط العلوم ببعضها :

إنّ العلوم بمعنى مجموعة من المسائل المتناسبة وإن كانت منفصلة ومتميّزة عن بعضها بمعايير مختلفة من قبيل الموضوعات والأهداف وأساليب الدراسة ، ولكنّها في نفس الوقت مترابطة وكلّ واحد منها يستطيع أن يساهم في حلّ مسائل العلم الآخر ، وكما أشرنا من قبلُ فإنّ الاصول الموضوعة لكلّ علم يتمّ بيانها في علم آخر ، وأفضلُ نموذج لاستفادة علم من علم آخر يمكن الظفر به في الرياضيّات والفيزياء .

وارتباط العلوم الفلسفيّة ببعضها واضح أيضاً ، وأفضلُ نموذج لذلك هو ما نجده من علاقة بين الأخلاق ومعرفة النفس الفلسفيّة وذلك لأنّ من الأصول الموضوعة في علم الأخلاق هو كون الإنسان مختاراً وذا إرادة ، وبدون هذا الأصل لا يبقىٰ أيّ معنىٰ للحسن والقبح الأخلاقيّين ، ولا معنىٰ أيضاً للمدح والذمّ ولا للثواب والعقاب . وهذا الأصل الموضوع لا بدّ من إثباته في علم النفس الفلسفيّ الذي يدرس خصائص الروح الإنسانيّ بالأسلوب التعّقلي .

وهناك ارتباطات ـ بشكل أو بآخر ـ بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الفلسفيّة ، ففي البراهين التي تُقدم لإثبات بعض مسائل العلوم الفلسفيّة ، يمكن الاستفادة من مقدّمات تمّ إثباتها في العلوم التجريبيّة .

مثلاً يُثبت علم النفس التجريبيّ أنّه أحياناً تتوفّر الشروط الفيزيائيّة والفسيولوجيّة اللازمة لتحقّق الرؤية والسماع ولكنّه مع ذلك لا تتحقّق هاتان الظاهرتان . ولعلّنا صادفْنا أحياناً صديقاً في الطريق ولكنّنا لم نره نتيجةً لتركيز أذهاننا في موضوع معيّن ، ولعلّ

بعض الأصوات قد هزّت طبلة الأُذن عندنا ولكنّنا لم نسمعها . إنَّ هذا الموضوع يمكن الاستفادة منه بعنوان كونه مقدّمة لإثبات إحدىٰ مسائل علم النفس الفلسفيّ ، ويستنتج منه أنّ الإدراك ليس من سنخ الفعل والانفعال المادّيين وإلّا لتحقّق دائماً بمجرّد وجود شروطه الماديّة .

وهنا نطرح هذا السؤال :

هل يوجد مثل هذه الارتباطات بين الفلسفة (الميتافيزيقا) وسائر العلوم والمعارف ؟ أم أنّ بينهما جداراً لا يخترق ولا وجود لأيّ ارتباط بينهما ؟ .

وفي الجواب نقول : إنَّ بين الفلسفة وسائر العلوم ارتباطات أيضاً ، فالفلسفة وإن لم تكن بحاجة إلىٰ العلوم ، وحتّىٰ أنّها لا تحتاج إلى أصول موضوعة يتمّ إثباتها في سائر العلوم ، ولكنّها من ناحية تُقدّم مساعدات للعلوم وتؤمّن لها طلباتها الأساسيّة ، ومن ناحية أُخرىٰ فهي تستفيد من العلوم بمعنى من المعاني .

وسوف نتناول بشكل مختصر وخلال فصلين العلاقةَ المتبادلةَ بين الفلسفة والعلوم .

ما تُقدّمه الفلسفة للعلوم من مساعدة :

هناك مساعدات أساسيّة تُقدّمها الفلسفة (الميتافيزيقا) للعلوم الأُخرىٰ سواء أكانت فلسفيّةً أم غيرَ فلسفيّة ، وذلك في تبيين مبادئها التصديقيّة ، ويتلخّص ذلك في إثبات موضوعاتها غير البديهيّة وإثبات أعمّ أُصولها الموضوعة : ـ

أ ـ إثبات موضوع العلم . لقد عَلمنا أنّ موضوع أيّ علم يشكّل محورَ مسائل ذلك العلم وهو الجامع بين موضوعات مسائله ، وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهيّاً فإنّه سوف يحتاج إلىٰ إثبات ، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل ذلك العلم ، وذلك لأنّ مسائل أيّ علم تقتصر علىٰ القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه ، ولا تتعرّض لوجوده . ومن ناحية أُخرىٰ فإنّه في بعض الموارد لا يتيسّر إثبات الموضوع بواسطة أُسلوب الدراسة في ذلك العلم ، مثل العلوم الطبيعيّة فإنّ الأُسلوب التجريبيّ هو أُسلوب الدراسة فيها ، بينما الوجود الحقيقيّ لموضوعاتها لا بدّ من إثباته بالأسلوب التعقّلي . في مثل هذه الموارد لا يوجد سوىٰ الفلسفة الأُولىٰ التي تستطيع أن تُقدّم العون لهذه العلوم فتُثبت موضوعاتها بالبراهين العقليّة .

وقد اعتبر بعض المفكّرين هذه العلاقة بين الفلسفة والعلوم علاقة عامّة شاملة ، أي أنّ جميع العلوم من دون استثناء تحتاج إلىٰ الفلسفة في إثبات موضوعاتها ، وحتّىٰ أنّ البعض اندفع إلىٰ أكثرَ من ذلك فاعتبرَ إثبات وجود أيّ شيء منوطاً بعلم ما بعد الطبيعة ، وعدّ أيّ قضيّة من الهليّات البسيطة أي التي محمولها « موجود » من قبيل « الإنسان موجود » ـ عدَّها قضيّة ميتافيزيقيّة[1] .

وصحيح أنَّ ظاهر هذا الكلام يبدو مبالغة ولكنّه لا مجال للشكّ في أنّ موضوعات العلوم غير البديهيّة تحتاج إلىٰ براهين تتكوّن من مقدّمات كليّة وميتافيزيقيّة .

ب ـ إثبات الأُصول الموضوعة . إنَّ أعمّ الأُصول التي تحتاج إليها جميع العلوم الحقيقيّة يتمّ إثباتها في الفلسفة الأُولىٰ ، وأهمّها أصل العليّة وقوانينها الفرعيّة ونلقي هنا بعض الضوء علىٰ هذا الموضوع :

إنَّ اكتشاف علاقة العليّة والمعلوليّة ، السببيّة والمسببيّة بين الأشياء والظواهر يشكّل المحورَ لجميع النشاطات العلميّة . فالعالِم الذي ينفق أعواماً عديدةً من عمره في المختبر يحلّل فيه الموادّ الكيميائية ويركّبها إنّما هو في الحقيقية يبحث ليعرف ما هي العناصر التي تؤدّي إلىٰ وجود موادّ معيّنة وما هي الخواصّ والأعراض التي تظهر منها ، وما هي العوامل التي تؤدّي إلىٰ تحليل المركّبات ، أي ما هي العلّة وما هو السبب في وجود هذه الظواهر ؟ .

وكذا العالِم الذي يجرّب لكي يكتشف جرثومة مرض معيّن أو دواءه فإنّه يريد في الواقع أن يعرف « علّة » ظهور ذلك المرض أو « علّة » الشفاء منه .

إذن يؤمن العلماء ـ قبل البدء في نشاطاتهم العلميّة ـ أنَّ لكلّ ظاهرةٍ علّةً . وحتّىٰ العالم الشهير نيوتن الذي يقال إنّه اكتشف قانون الجاذبيّة من ملاحظة تفّاحة تسقط من شجرتها فإنّه ظفر بذلك بفضل إيمانه بقانون العليّة ، ولو أنّه كان يظنّ أنّ وجود الظواهر يتمّ صدفةً ومن دون علّة لم يصل إلىٰ مثل هذا الاكتشاف .

وها هنا يُطرح هذا السؤال :

في أيّ علم يُدرس هذا الأصل الذي يحتاج إليه علم الفيزياء وعلم الكيمياء والطبّ وسائر العلوم ؟ .

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ كتاب القبسات ص ١٩١ .

الجواب : أنَّ دراسة هـذا القانـون العقليّ لا تدخـل في نطاق أيّ علم سـوىٰ الفلسفة .

وكذا القوانين المتفرّعة على قانون العليّة كالقانون القائل :

إن لكل معلول علّة مناسبة له وخاصّة به ، فمثلاً هدير أسد في غابات إفريقيـا لا يمكن أن يؤدي إلىٰ إصابة شخص بمرض السرطان في آسيا ، والألحان العذبة لبلبل في أوروبا لا يمكن أن تؤدّي إلىٰ شفائه منه .

وكذا القانون القائل : كلّما تحقّقت العلّة التامّة فإنّ معلولها سوف يوجد أيضاً بالضرورة ، وإذا لم يتحقّق السبب التامّ فإنّ مسبّبه أيضاً لن يوجد .

كلّ هذه القوانين لا يدرسها أيُّ علم سوىٰ الفلسفة .

والعلماء لا يستغنون عن أصل العليّة حتّىٰ بعد إتمام تجاربهم ، وذلك لأنّ النتائج المباشرة للتجارب ليست إلّا أنّه في هذه الموارد التي تمّت تجربتها تتحقّق ظواهرُ معيّنةٌ معاصرة أو بعد ظواهرَ أُخرىٰ وأمّا اكتشاف قانون كليّ والادّعاء بأنّه دائماً تؤدّي هـذه الأسباب والعلل إلىٰ وجود هذه المسبّبات والمعاليل في الماضي والحاضر والمستقبل فإنّه يحتاج إلىٰ أصل آخرَ لا يمكن اكتسابه عن طريق التجربة .

والواقع أن ذلك الأصل هو أصل العليّة ، أي لا يستطيع العالِم أن يطرح قانوناً كليّاً بشكل يقينيّ إلّا إذا اكتشف العامل المشترك في جميع الموارد وظفر بوجود علّة الظاهرة في جميع الموارد المجرّبة . في مثل هذه الصورة يستطيع أن يقول : كلّما تحقّقت هذه العلّة وفي أيّ مكان فإنّ الظاهرة المعلولة لها سوف تتحقّق أيضاً .

ولا يكون هذا القانون كليّاً يرفض أيّ استثناء إلّا إذا آمنّا بقانون الضـرورة في العليّة ، وإلّا فمن الممكن أنْ يحتمل أحد أنّ وجود السبب التامّ لا يستلزم دائماً وجود المعلول ، أو أنّه من الممكن أن يوجد المعلول من دون وجود سببه التّام . وفي هذه الصورة تنتقض كليّة هذا القانون وضرورته ويفارقه اليقين .

ومن الواضح أنَّ البحث عن أنَّ التجربة هل هي قادرة علىٰ اكتشاف السبب التامّ المنحصر للظواهر أم لا ؟ إنّما هو بحث آخر .

وعلىٰ أيّ حال فإنّ ضرورة أيّ قانون كليّ وقطعيّته (إن كان مثل هذا القـانون

يمكن اكتشافه بالأسلوب التجريبيّ في الطبيعيّات) مرهونة بقبول أصل العليّة وفروعه . وإثبات هذه القوانين إنّما هو من جملة المساعدات التي تُقدّمها الفلسفة للعلوم .

المساعدة التي تُقدّمها العلوم للفلسفة :

إنَّ أهمَّ ما تُقدّمه العلوم للفلسفة من عون يتمّ بصورتين :

أ ـ إثبات مقدّمة بعض البراهين . فقد أشرنا في مقدّمة هذا الدرس إلىٰ أنّه أحياناً يتمّ إثبات بعض مسائل العلوم الفلسفيّة بفضل مقدّمات تجريبيّة ، كما أنَّ عدم تحقّق الإدراك مع توفّر شروطه الماديّة يُستنتج منه أنَّ الإدراك ليس ظاهرةً مادّية .

وكذا يمكن الاستفادة من هذا الموضوع المتعلّق بعلم الأحياء والقائل أنَّ خلايا جسم الإنسان والحيوانات تموت تدريجيّاً وتحلّ محلّها خلايا أخرىٰ بحيث إنَّ جميع خلايا الجسم (ما عدا خلايا المخّ) تتغيّر تماماً خلال بضعة أعوام ، وبضمّ هذا الموضوع إليه وهو أنّ خلايا المخّ أيضاًتتغيّر تدريجيّاً بتحلّل الموادّ الأوّلية فيها وتغذّيها من موادّ غذائيّة جديدة ـ يستفاد من هذا الموضوع لإثبات الروح ، وذلك لأنّ وحدة الروح الشخصيّة وثباتها أمرٌ وجدانيّ لا يمكن إنكاره بينما الجسم دائماً هو في حالة التغيّر ، إذن يُعرف من هذا أنَّ الروح شيء غير البدن وهو أمر ثابت لا يتبدّل .

وحتّىٰ أنّه يستفاد من المقدّمات التجريبيّة بمعنىٰ من المعاني في البراهين التي تتناول إثبات وجود الله سبحانه مثل برهان الحركة وبرهان الحدوث .

والآن وبعد الأخذ بعين الاعتبار الرابطة الموجودة بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الفلسفيّة فإنّنا نستطيع أن نُثبت علاقةً بينها وبين الميتافيزيقا بهذه الصورة : وهي أنّنا لإثبات هذه المسألة الميتافيزيقيّة وهي أنَّ الوجود ليس مساوياً للمادّة ، وأن المادّية ليست من خواصّ الوجود بأكمله وليست من أعراض جميع الموجودات ، وبعبارة أخرىٰ فإنَّ الوجود ينقسم إلىٰ الماديّ والمجرّد ـ لإثبات هذه الحقيقة نستفيد من مقدّمات مأخوذة من معرفة النفس الفلسفيّة ، وإثبات تلك المقدّمات أيضاً قد تمّ بدوره بالاستعانة بالعلوم التجريبيّة . وأيضاً نستفيد من برهاني الحركة والحدوث ـ المبتنيين علىٰ مقدّمات تجريبيّة ـ لإثبات هذه المسألة ، وهي أنَّ الارتباط والتعلّق ليس من لوازم الوجود غير المنفكّة عنه ، فهناك موجود ليس مرتبطاً ولا متعلّقاً وإنما هو مستقلّ (واجب الوجود) .

ولكن هذا الارتباط بين العلوم الطبيعيّة والفلسفيّة لا يعني نقض ما ذكرناه سابقاً ،

أي إنّه لا يتنافىٰ مع استغناء الفلسفة عن سائر العلوم ، وذلك لأنَّ طريق إثبات هـذه المسائل لا ينحصر في مثل هذه البراهين وإنّما يوجد لكلّ منها برهان فلسفيّ خالص يتكـوّن من البـديهيّـات الأوّليـة والـوجـدانيّـات (وهي القضـايـا التي تحكي علومـاً حضوريّة) ، وسوف نتعرّض لذكر ذلك في محلّه إن شاء الله تعالىٰ . وفي الواقع فإنّ إقامة هذه البراهين المشتملة علىٰ مقدّمات تجريبيّة إنّما هو إرفاق بحال الذين لم تتمرّس أذهانهم للإدراك الكامل للبراهين الفلسفيّة الخالصة ، تلك البراهين التي تتكوّن من مقدّمات عقليّة محضة بعيدة عن الذهن المأنوس بالمحسوسات .

ب ـ إعداد مجالات جديدة للتحليـل الفلسفيّ . فكلُّ علم يبـدأ من عدد من المسائل العامّة والأساسيّة ، ثمّ يتّسع بواسطة ظهور مجالات جديدة لتفصيل وتوضيح الأُمور الخاصّة والجزئيّة ، وقد تُعين علوم أُخرىٰ في تهيئة هذه المجالات . ولا تُستثنىٰ الفلسفة من هذه القاعدة ، فمسائلها الأوّلية معدودة ولكنها اتّسعت ولا تزال تتّسع بظهور آفاق رحبة تُكتشف أحياناً بالدراسات والبحوث الذهنيّة وصراع الأفكار ، وأحياناً أُخرىٰ بهداية الوحي أو المكاشفات العرفانيّة ، وأحياناً أُخرىٰ بواسطة الأُمور التي يتمّ إثباتها في علوم أُخـرىٰ ، وهي تُوفّـر المجال لتـطبيق الأُصـول الفلسفيّـة والتحليـلات العقليّـة الجديدة ، كمافي مسائل جاءت بها الأديان من قبيل حقيقة الوحي والإعجاز ، ومسائل أخرىٰ جاء بها العرفاء من قبيل عالم المثال والأشباح ، فقد وفّرت هذه المسائل المجال لدراسات فلسفيّة جديدة .

وكذا التقدّم الحاصل في علم النفس التجريبيّ فإنّه فتح آفاقاً جديدة أمام علم النفس الفلسفيّ .

إذن من الخدمات التي تُقدّمها العلوم للفلسفة ـ وهي تؤدّي إلىٰ توسيع نطاقهـا وتنمية مسائلها ـ هي أنّها تُوفّر لها موضوعات جديدةً للتحليلات الفلسفيّة وتطبيق أُسسها العامّة .

مثلاً في العصر الحديث عندما طُرِحْت نظريّة تبديل المادّة إلىٰ طاقة وأنّ ذَرات المادّة ليست إلّا طاقة متراكمة فإن هذه المسألة قد طَرحتْ أمام الفيلسوف هذا السؤال : هل من الممكن أن يتحقّق في عالم المادّة شيء ليس فيه صفات المادّة الأساسيّة ، مثلاً ليس له حجم ؟ وهل من الممكن أن يتحوّل شيء ذو حجم إلىٰ شيء لا حجم له ؟ .

وإذا كان الجواب علىٰ هذه الأسئلة بالنفي فإنَّ النتيجة سوف تكون أنَّ الطاقة لا يمكن أن تكون فاقدةً للحجم ، وإن لم نستطع إثبات ذلك بالتجربة الحسيّة .

وكذا عندما يعدّ بعض الفيزيائيين الطاقة من سنخ الحركة فإنّنا نواجه هذا السؤال : أيمكن أن تكون المادّة ـ التي هي حسب الفرض طاقةٌ متراكمة ـ من سنخ الحركة أيضاً ؟ وهل تفقد المادّة شيئاً من خواصّها الذاتيّة عندما تتحوّل إلىٰ طاقة أو عندما تتحوّل بعض أجزاء نواة الذرّة إلىٰ « المجال الذرّي » (حسب بعض الفرضيّات في الفيزياء الحديثة) ؟ .

وأخيراً هل المادّة الفيزيائية هي نفس الجسم الفلسفيّ ؟ .

وما هي النسبة بين كلٍّ من المادّة الفيزيّائية والمفاهيم الأُخرىٰ من قبيل القوّة والطاقة والمجال الذرّي بينها وبين المفهوم الفلسفيّ للجسم ؟ .

ومن الواضح أن هذه الخدمة التي تُقدّمها العلوم الطبيعيّة للعلوم الفلسفيّة ولا سيّما الميتافيزيقا لا تعني حاجة الفلسفة إليها ، وإن كان تقدّم العلوم الأُخرىٰ بطرح مواضيع تُهيّىء أرضيّةً أرحبَ لتجليّ الفلسفة ونشاطها .

علاقة الفلسفة بالعرفان :

لا بأس أن نشير في خاتمة هذا الدرس إلىٰ علاقة الفلسفة بالعرفان[1] ، ولهذا لا بدّ لنا من إلقاء بعض الضوء علىٰ العرفان .

يطلق العرفان في اللغة علىٰ العلم ، ويطلق اصطلاحاً علىٰ لون خاصّ من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلىٰ باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسيّة ولا من طريق التحليل العقليّ) فخلالَ السير والسلوك عادةً تتمّ مكاشفاتٌ تُشبه « الرؤيا » .

وهي أحياناً تحكي مباشرةً عن وقائع ماضيةٍ أو حاضرة أو مستقبليّة ، وأحياناً تحتاج إلىٰ تفسير ، وأحياناً أيضاً تحصل نتيجةً لتصرّفات الشيطان .

والمواضيع التي يبيّنها العرفاء بعنوان أنّها تفسير لمكاشفاتهم وما ظفروا به يطلق

---

(١) من أحبّ التوسع فليرجع إلىٰ كتابنا « عصارة لبعض البحوث الفلسفيّة » ص ١٣ ـ ١٨ .

عليها اسم « العرفان العلميّ » ، وأحياناً تُضَم إليها الاستدلالات والاستنتاجات فتظهر بصورة دراسات فلسفيّة .

وبين الفلسفة والعرفان أيضاً توجد علاقات متبادلة ندرسها في فصلين :

العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان :

أ ـ إنّ العرفان الحقيقيّ لا يحصل إلّا عن طريق عبادة الله وطاعة أوامره ، ولا يمكن أنّ تتمّ عبادة الله من دون معرفته ، ومعرفتُه تحتاج إلى الأُصول الفلسفيّة .

ب ـ إنَّ تشخيص صحّة المكاشفات العرفانيّة يتمّ بعرضها علىٰ موازين العقل والشرع ، وينتهي ذلك بواسطة واحدة أو أكثر إلىٰ الأُصول الفلسفيّة .

ج ـ لمّا كان الشهود العرفانيّ إدراكاً باطنيّاً وشخصيّاً محضاً فإنّ تفسيره الذهنيّ ونقله إلىٰ الآخرين يتمّ بواسطة الألفاظ والمصطلحات ، وبالالتفات إلىٰ أنَّ كثيراً من الحقائق العرفانيّة أرفعُ من مستوىٰ الفهم العاديّ فلا بدّ من استخدام مفاهيمَ دقيقةٍ واصطلاحات مناسبة حتّىٰ لا تؤدّي إلىٰ سوء تفاهم وتعليم معكوس (كما حدث ذلك مع الأسف الشديد في بعض الأحيان) ، ومن الواضح أنَّ تعيين المفاهيم الدقيقة يحتاج إلىٰ ذهن متمرّس قد تعوّد علىٰ معالجة المسائل الفلسفيّة .

ما يُقدّمه العرفان للفلسفة من عون :

أ ـ كما أشرنا من قبلُ فإنَّ المكاشفات والمشاهدات العرفانيّة تُوفّر مواضيع جديدةً للتحليلات الفلسفيّة ، فتُساهِم بذلك في توسعة نطاق الفلسفة ونموّها .

ب ـ في المسائل التي تثبتها الفلسفة عن طريق البرهان العقليّ تصبح المشاهدات العرفانيّة مؤيّدةً وسنداً لصحّتها ، وفي الواقع فإنّ ما يفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبيّ .

خلاصة القول

ـ إنَّ الأُصول الموضوعة لأيّ علم يتمّ إثباتها عادةً في علم آخرَ وهذا أمر يؤدّي إلىٰ ارتباط العلوم ببعضها .

٢ ـ إنَّ هذا الارتباط قائم بين العلوم الطبيعيّة مع بعضها ، وبين العلوم الفلسفيّة

مع بعضها ، وبين العلوم الطبيعيّة والعلوم الفلسفيّة .

٣ ـ إنَّ الفلسفة تُعين العلوم عن طريقين : أحدهما عن طريق إثبات موضوعاتها غير البديهيّة ، والثاني عن طريق إثبات أعمّ أُصولها وأُسسها .

٤ ـ والعلوم أيضا تُعين الفلسفة عن طريقين : أحدهما عن طريق إثبات مقدّمة لبعض البراهين الفلسفيّة ، والثاني عن طريق عرض مسائلَ جديدةٍ للتحليلات العقليّة .

٥ ـ إنَّ العرفان عبارة عن تلك المعرفة الحاصلة عن طريق تركيز الالتفات إلىٰ باطن النفس .

٦ ـ إنَّ الفلسفة تُعين العرفان عن طريق إثبات المعارف اللازم حصولها قبل السير والسلوك العرفانيّ ، وعن طريق توفير الموازين اللازمة لتشخيص المكاشفات الصحيحة ، وأيضاً عن طريق تعيين المفاهيم والمصطلحات الدقيقة لتفسيرها .

٧ ـ إنَّ العرفان يُعين الفلسفة عن طريق طرح مسائل جديدةٍ وأيضاً عن طريق تأييد النتائج الحاصلة بفضل التفكير العقليّ .

الأسئلـة

١ ـ كيف ترتبط العلوم ببعضها ؟ .
٢ ـ بيّنْ نموذجاً لارتباط العلوم الفلسفيّة ببعضها .
٣ ـ إشرح نموذجاً لارتباط العلوم الطبيعيّة بالعلوم الفلسفيّة .
٤ ـ ما هي المساعدات التي تُقدّمها الفلسفة للعلوم ؟ .
٥ ـ ما هي المساعدات التي تُقدّمها العلوم للفلسفة ؟ .
٦ ـ ما هو الفرق بين العون الذي تُقدمه الفلسفة للعلوم والعون الذي تُقدّمه العلوم للفلسفة ؟ .
٧ ـ ما هي حقيقة العرفان ؟ .
٨ ـ ما هو العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان ؟ .
٩ ـ ما هو العون الذي يُقدّمه العرفان للفلسفة ؟ .
١٠ ـ أذكر الفرق الأساسيّ بين العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان والعون الذي يُقدّمه العرفان للفلسفة .

الدرس العاشر
ضرورة الفلسفة

- إنسان العصر .
- المذاهب الاجتماعيّة .

وهو يشمل :

- سرّ الإنسانيّة .
- جواب لبعض الشبهات .

إنسـان العصـر :

بدأت الشمس تبزغ توّاً من وراء مياه البحر الخضراء وترسل بأشعّتها الذهبيّة فتغمر العيون التي يخالطها النوم لركّاب السفينة ، أُولئك الركّاب الذين انتبهوا الآن من نوم الليلة الماضية ، ثمّ اندفعوا للأكل والشرب وألوان العبث بفكر غير متعب وبإعراض عن كلّ شيء آخَر ، والسفينة تبحر في هذا المحيط الذي لا تُسبَر أغوارُه .

ومن بين هؤلاء شخص يبدو أذكىٰ من غيره يتأمّل في نفسه ويفكّر قليلاً ثمّ يلتفت إلىٰ رفقائه قائلاً :

« إلىٰ أين نحن ذاهبون ؟ » .

فيلتفت شخص آخرُ وكأنّه استيقظ من النوم ويكرّر نفس السؤال علىٰ الآخرين بحيرة و . . . ، بينما البعض الآخر قد أسكره الفرح واللهو بحيث لا يهتمّ بما جرىٰ وهو يواصل عمله من دون أن يفكّر في الجواب ، ولكن هذا السؤال ينتشر شيئاً فشيئاً حتّىٰ يصل إلىٰ البّحارة وقائد السفينة فيكرّرون السؤال من دون أن تكون لديهم إجابة عليه وعندئذ ترتسم علامة استفهام في فضاء السفينة فتضطرب القلوب ويشيع الفزع . . .

أليست هذه الصورة الخياليّة هي قصّة الإنسان في هذا العالم فهو يستقل سفينة الأرض العظيمة ، وفي الوقت الذي يدور فيه حول نفسه في الفضاء الجويّ فإنّه يقطع محيط الزمان الذي لا تُسبر أعماقُه ؟ .

أليس مَثل هؤلاء كمثَل الدوابّ كما يقول القرآن الكريم : ﴿ **يتمتّعون ويأكلون كما تأكل الأنعام** ﴾[(١)] .

ويقول أيضاً :

﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أُولئك هم الغافلون** ﴾[(٢)] .

أجـل ! إنَّ هذه قصّة إنسان عصرنا الذي حقّق تقدُّماً تكنولوجيّاً هائلاً فأصابته الحيرة وضاع ولم يدرِ من أين جاء ؟ وإلىٰ أين هو ذاهب ؟ وإلىٰ أيّة جهة لا بدّ أن يتّجه ؟

---

(١) سورة محمّد ، الآية ١٢ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٧٩ .

وأيّ سبيل لا بدّ أن يسلك ؟ .

وهكذا تنتشر في عصرنا مذاهب العبث والعدميّة والهِبيّة فتدبّ كالسرطان في فكر الإنسان المتمدّن وروحه ، وكَدُودة الأرض تنخر أُسس الإنسانيّة وتحطّمها .

ولكن هذه الأسئلة قد طرحها الواعون ، وأعادها علىٰ أنفسهم النابهون ، فدفعت العلماءَ للتفكير والبحث عن أجوبة لها . فهناك أشخاص يتمتّعون بالاستعداد الكافي للتفكير بشكل صحيح وهم يقدّمون أجوبة مقنعة وواضحة وهادفة ، وهم يعرفون بدقّة المقصدَ الحقيقيّ ويسلكون الطريق المستقيم بكلّ شوق ورغبة ، ولكنّ هناك أُناساً أيضاً يتخيّلون ـ نتيجةً لقصور في التفكير ولعوامل نفسيّةٍ أُخرىٰ ـ أنَّ هذه القافلة لا مبدء لها ولا انتهاء ، وأنَّ هناك سُفناً تظهر باستمرار في عرض المحيط فتتقاذفها الأمواج التي لا هدف لها إلىٰ هذه الجهة وتلك الجهة حتّىٰ تغرق في أعماق البحر من دون أن تصل إلىٰ ساحل الأمن والاطمئنان .

﴿ وقالوا إن هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيىٰ وما يهلكنا إلّا الدهر ﴾(١) .

علىٰ أيّ حال فإنَّ هذه الأسئلة ـ شئنا أم أبينا ـ مطروحة أمام الإنسان الواعي :

أين المبدأ ؟ وإلىٰ أين المنتهىٰ ؟ وما هو الطريق المستقيم إلىٰ الغاية ؟ ومن الواضح أنَّ العلوم الطبيعيّة والرياضيّة ليس فيها جواب لهذه الأُمور ، إذن ما هو الحلّ ؟ وعن أيّ طريق يمكن الحصول علىٰ جواب صحيح لهذه الأسئلة ؟

لقد عُرف طريق الحصول على جواب لهذه الأسئلة من خلال الدروس الماضية . **أي إنَّ كلّ واحد من هذه الأسئلة الثلاثة الأساسيّة يتعلّق بقسم خاصّ من الفلسفة ولا بدّ من** دراسته بالأُسلوب التعقّلي ، وكلّها تحتاج إلىٰ الميتافيزيقا والفلسفة الأُولىٰ . إذن لا بدّ أن نبدأ من علم المعرفة وعلم الوجود ، ثمّ نتناول سائر العلوم الفلسفيّة حتّىٰ نظفر بأجوبة صحيحة علىٰ هذه الأسئلة وأمثالها .

المذاهب الاجتماعيّة :

إنَّ الحيرة التي استولت علىٰ إنسان عصر الفضاء لم تقتصر علىٰ مسائله الفرديّة

---

(١) سورة الجاثية ، الآية ٢٤ .

والشخصيّة ، وإنّما امتدّت لتشمل مسائله الاجتماعيّة أيضاً ، وقد تجلّىٰ ذلك في مذاهبَ سياسيّة ـ اقتصاديّة متناقضة ، ومع أنّ هذه المذاهب التي صاغتها اليد البشرية قد أدّتْ امتحانها وأثبتت فشلَها ونقصَها وعدم صلاحيتها فإنَّ المجتمعات البشريّة الحائرة لم تنفض منها يديها ، والذين ضلّوا بها لا يزالون يسيرون في الطريق المنحرف ويبحثون عن أنسجة جديدة من نوع تلك الأقمشة ، وكلّما ظهر « أسم » جديد في أُفق الإيديولوجيات اجتذب نحوَه مجموعةً من الضائعين وأوجد صخباً وضجّةً ثمّ لا يستمرّ كثيراً حتّىٰ يفشل وينهزم ليظهر من جديد باسم آخر وصبغة جديدة فتنخدع به مجموعة أُخرىٰ من الناس .

كأنّ هؤلاء الضائعين سيّئي الحظّ قد أقسموا أن لا يُصغوا أبداً إلىٰ نداء الحقّ ، وأن لا يستمعوا إلىٰ حديث الهداة الإلٰهيّين ، وكلُّ همّهم أن يشكلوا عليهم : لماذا أيديكم فارغة من الذهب والفضّة وما يخلب الأنظار ؟ وإذا كان ادّعاؤكم صحيحاً فلماذا لا تكون قصور العالم البيض والحمر تحت تصرّفكم ؟! .

أجل ! إنَّ هؤلاء يقتفون أثر الذين تحدّث عنهم القرآن كثيراً ودعا الجميع ليعتبروا بمصيرهم الأسود . ولكن أين الأُذن السامعة ؟ .

ومن باب الدعوة بالحكمة لا بدّ من القول : إنَّ النظام الاجتماعيّ يجب وضعه علىٰ أساس الإحاطة بالتكوين الفطريّ للإنسان وجميع أبعاده الوجوديّة ، وبالالتفات إلىٰ هدف الخلقة ومعرفة العوامل التي تُعينه في الوصول إلىٰ الهدف النهائيّ ، والحصولُ علىٰ مثل هذه المعادلة المعقّدة ليس ميسوراً للعقول الإنسانيّة العاديّة . وكلُّ ما يُتوقّع من عقولنا هو معرفة المسائل الأساسيّة وخفائض هذا النظام التي لا بدّ من إحكامها مهما أمكن ، وذلك بمعرفة خالق الإنسان والعالم ، ومعرفة أنّ الحياة البشريّة ذات هدف ، ومعرفة الطريق الذي جعله الخالق الحكيم للسير والحركة فيه نحو الهدف النهائيّ للإنسان . ثمّ يصل الدور لتعلّق القلب به والحرص عليه واتّباع الهدىٰ الإلٰهيّ ، وقطع الخطوات باطمئنان لا يشوبه تزلزل وبسرعة لا يتخلّلها تلكّؤ .

وأمّا إذا أعرض أحد عن نعمة العقل الإلٰهيّة ولم يتأمّل في مبدأ الوجود ومنتهاه ولم يحلّ مشكلات الحياة الأساسيّة ، واختار طريقاً كما يهوىٰ ، وأوجد نظاماً كما يتخيّل ، وأنفق في سبيل ذلك طاقاته وطاقات غيره من الذين أطاعوه فإنّ هؤلاء لا بدّ أن يتحمّلوا

نتائج هذه العبادة للذات والتنكّر للعقل واتّباع الهوىٰ والتفكير المنحرف والسلوك الضالّ ، وبالتالي فإنّهم لا بدّ أن لا يلوموا أحداً على سوء المصير الخالد الذي ينتظرهم .

أجل ! إنّ الظفر بإيديولوجيّة صحيحة يتوقّف علىٰ التمتّع برؤية كونيّة صحيحة ، وما دامت أُسس الرؤية الكونيّة لم تستحكم وما دامت مسائلها الأساسيّة لم تحلّ بشكل صحيح وما دامت وساوس الخلاف لم ترفع فإنّه لا يوجد أمل في الحصول على الإيديولوجيّة المطلوبة التي تعبّد الطريق وتنشط العمل ، وما دمنا لا نعرف « ما هو موجود » فإنّنا لا نستطيع أن نعرف « ما لا بدّ أن يوجد » .

والمسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة تتضمّنها الأسئلة الثلاثة الماضية التي يبحث الضمير الحيّ والفطرة الواعية للإنسان عن أجوبة يقينيّة ومقنعة لها . وليس اعتباطاً ولا عبثاً أن يُطلِق عليها علماءُ الإسلام اسمَ « أُصول الدين » ، فمعرفة الله تقع جواباً للسؤال الأوّل : « أين المبدأ ؟ » ، ومعرفة المعاد تقع جواباً للسؤال الثاني : « إلىٰ أين المنتهى ؟ » ، ومعرفة الوحي والنبوّة تقع جواباً للسؤال الثالث : « ما هو الطريق المستقيم إلىٰ الغاية ، ومن هو الدالّ عليه ؟ » .

ومن الواضح أنّ الحلّ الصحيح واليقينيّ لهذه جميعاً يتوقّف علىٰ التفكير العقليّ والنشاط الفلسفيّ . وبهذا ندرك ـ عن طريق آخر ـ أهميّة المسائل الفلسفيّة وضرورتها ، ومن ضمنها علم المعرفة وعلم الوجود .

سرّ الإنسانيّة :

وهناك طريق ثالث للتعرّف علىٰ أهميّة الفلسفة وضرورتها ، ويتميّز بأنّه يستثير الهمم الرفيعة ، وهو أنّ إنسانيّة الإنسان الحقيقيّة رهينةٌ بنتائج الفلسفة ، وبيان ذلك :

إنّ جميع الحيوانات تتميّز بميزة خاصّة وهي أنّها تؤدّي أفعالها بشعور وإرادة ناشئتين من الغرائز ، وكلّ موجود لا يتمتّع بأيّ لون من ألوان الشعور فإنّه خارج من مجموعة الحيوانات .

ويوجد نوع ممتاز من بين الحيوانات بحيث لا ينحصر إدراكه في مجال الإدراك الحسيّ ، ولا تكون إرادته تابعة لغرائزه الطبيعيّة ، وإنّما هو يتمتّع بقوّة إدراك أُخرىٰ نسمّى العقل ، وعلىٰ ضوء إرشادها تتشكّل إرادته . وبعبارة أُخرىٰ فإنّ الإنسان يتميّز

بلون رؤيته وكيفيّة رغباته . فإذا اقتصر فرد علىٰ الإدراكات الحسّية ولم يستخدم بشكل صحيح قوّته العقليّة ، وكانت الغرائز الحيوانيّة هي الدوافع لحركاته وسكناته فإنّه لن يكون حينئذٍ أكثرَ من حيوان ، وبتعبير القرآن الكريم فإنه أضلُّ من الأنعام ! .

إذن الإنسان الحقيقيّ هو الذي يستخدم عقله في أهمّ المسائل المصيريّة ، وعلىٰ ضوئها يتعرّف علىٰ الطريق العامّ لكيفيّة الحياة ، ثمّ يخطو فيه بكل جدّ وثقَة .

وقد عُلم من أحاديثنا الماضية أنَّ أهمّ المسائل المطروحة أمام أيّ إنسان واعٍ ولها تأثير فعّال في المصير الفرديّ والاجتماعيّ للبشر إنّما هي المسائل الرئيسيّة في الرؤية الكونيّة التي يتوقّف حلّها النهائيّ علىٰ النشاط الفلسفيّ .

والحاصل أنّه من دون الاستفادة من نتائج الفلسفة لا يتيسّر للإنسان تحقيق سعادته الفرديّة ولا سعادته الاجتماعيّة ، ويتعذّر عليه الوصول إلىٰ كماله الحقيقيّ .

جواب لبعض الشبهات :

قد تطرح ها هنا بعض الشبهات نذكر أهمَّها ثمّ نجيب عليها :

الشبهة الأُولىٰ : إنَّ هذا الكلام لا يُثبت ضرورة الفلسفة إلّا إذا انحصرت الرؤية الكونيّة بالرؤية الكونيّة الفلسفيّة ، وإلّا إذا انحصر طريق معرفة مسائلها الرئيسيّة بالفلسفة ، بينما هناك ألوان أُخرىٰ من الرؤية الكونيّة مثل الرؤية الكونيّة العلميّة ، الرؤية الكونيّة الدينيّة ، الرؤية الكونيّة العرفانيّة .

الجواب : إنَّ حل مثل هذه المسائل ـ كما أوضحنا ذلك أكثر من مرّة ـ خارج عن نطاق العلوم التجريبيّة ، ومن هنا فإنّه لا واقع للرؤية الكونيّة العلميّة (بمعناها الصحيح) . وأمّا الرؤية الكونيّة الدينيّة فهي مفيدة فيما إذا كنّا قد عرفنا الدين الحقَّ ، ولكن هذه المعرفة تتوقّف علىٰ معرفة النبيّ ومرسِله وهو الله جلّ وعلا ، ومن الواضح أنّه لا يمكن إثبات المرسِل والرسول بالاعتماد علىٰ مضمون الوحي ، فمثلاً لا يمكن القول إنّه ما دام القرآن يقول بوجود الله فوجوده متحقّق . وأمّا الرؤية الكونيّة العرفانيّة فكما أشرنا في موضوع علاقة الفلسفة والعرفان فهي متوقّفة على المعرفة السابقة لله سبحانه ومعرفة الطريق الصحيح للسير والسلوك ، ولا يتمّ إثبات ذلك إلّا على أساس الأُسس الفلسفيّة . إذن كلّ الطرق تؤدّي إلى الفلسفة[1] .

---

(١) ليرجع من أحبَّ التوسّع إلىٰ كتابنا « محاضرات في الإيدبولوجيّة المقارنة » ، المحاضرة الثانية .

الشبهة الثانية : إنّ محاولة حلّ مسائل الفلسفة والرؤية الكونيّة لا تكون موفّقة إلّا إذا كان للإنسان أمل بنتيجة لمحاولته ، وبالالتفات إلىٰ عمق هذه المسائل وسَعتها فإنّه لا يوجد أمل كبير في النّجاح . وعندئذ من الأفضل أن لا ننفق العمر في طريق لا تُعرف نهايتُه وإنّما ندّخره للبحث في أُمور نأمل كثيراً في أن نصل بشأنها إلىٰ نتيجة .

الجواب : **أوّلاً** : إنَّ الأمل في حلّ هذه المسائل لا يقلّ بأيّ وجه من الوجوه عن الأمل بنتائج المحولات العلميّة التي يقوم بها العلماء لاكتشاف الأسرار العلميّة وتسخير قوىٰ الطبيعة .

ثانياً : إنَّ قيمة الاحتمال لا تتبع فقط عاملاً واحداً وهو « مقدار الاحتمال » . وأنما لا بدّ في الأخذ بعين الاعتبار عاملاً آخر وهو « مقدار المحتمل » ، وحاصل ضرب هذين العاملين هو الذي يعيّن قيمة الاحتمال . وبالالتفات إلىٰ أن « المحتَمل » هنا هو السعادة اللانهائية للإنسان في العالم الأبديّ فإنّ مقدار الاحتمال مهما كان ضعيفاً تكون قيمة الاحتمال فيه أكثرَ من قيمة احتمال النجاح في أيّ طريق تكون نتيجته محدودة ومتناهية .

الشبهة الثالثة : كيف نطمئنّ إلىٰ قيمة الفلسفة والحال أنَّ كثيراً من العلماء يخالفونها وقد نُقلت روايات أيضاً في ذمّها ؟ .

الجواب : إنَّ المخالفة للفلسفة قد تمّت من قِبل أشخاص مختلفين وبدوافع متنوّعة . ولكن مخالفة العلماء المسلمين الواعين غير المغرضين كانت في الواقع مخالفة لمجموعة من الأفكار الفلسفيّة الرائجة في زمانهم حيث إنَّ بعضها ـ علىٰ الأقلّ حسب رأيهم ـ لم يكن منسجماً مع الأُصول الإسلاميّة . وإذا كانت هناك رواية معتبرة قد نقلت في الذمّ للفلسفة فهي قابلة للحمل علىٰ هذا المعنىٰ . أمّا مقصودنا من المحاولة الفلسفيّة فهي عبارة عن استخدام العقل في سبيل حلّ المسائل التي لا يمكن حلُّها إلّا بالأُسلوب التعقّلي . وضرورة هذا الأمر هي مورد تأكيد الآيات المحكمة للقرآن الكريم والسنّة الشريفة ، كما تلاحظ نماذج كثيرة من هذه المحاولات في الروايات وحتّىٰ في نفس القرآن الكريم ، من قبيل الاستدلالات الواردة في الكتاب والسنّة علىٰ التوحيد والمعاد .

الشبهة الرابعة : إذا كانت مسائل الرؤية الكونيّة قد دُرست بالأُسلوب التعقّلي

والفلسفيّ في الكتاب والسنّة ، فلا حاجة إذن لمراجعة الكتب الفلسفيّة وما فيها من مباحث قد اقتبست غالباً من اليونانيّين .

الجواب : **أوّلاً** : إنَّ طرح المسائل الفلسفيّة في الكتاب والسنّة لا يغيّر ماهيّتها الفلسفيّة .

ثانياً : إنَّ استخراج هذه الفئة من المسائل وتنظيمها بصورة علم خاصّ لا مانع منه ، كما حدث ذلك بالنسبة للفقه والأُصول وسائر العلوم الإسلاميّة . وكون هذه البحوث قد سبقت إليها الكتب اليونانيّة وحتّىٰ الاقتباس منها لا يضع من قيمتها ، كما هو بالفعل بالنسبة للحساب والطبّ والهيئة .

ثالثاً : لقد تناول الكتاب والسنّة دراسة الشبهات الشائعة في ذلك العصر فقط ، وهذا المقدار ليس كافياً للجواب علىٰ الشبهات التي تتجدّد باستمرار وتُستحدث من قبَل المذاهب الملحدة ، بل لا بدّ حسب تأكيد القرآن الكريم وقادة الدين الحنيف من توسيع الجهود العقليّة للدفاع عن العقائد الحقّة والجواب علىٰ كلّ الشبهات المطروحة بشأنها .

الشبهة الخامسة : إن أفضل دليل علىٰ نقص الفلسفة هو وجود الاختلافات بين الفلاسفة أنفسهم ، فالالتفات إليها يسلب الاطمئنان من نفس الإنسان بصحّة طريقتهم .

الجواب : إنَّ الاختلاف في المسائل النظريّة لأيّ علم من العلوم أمر لا يمكن تجنّبه ، فالفقهاء مثلاً يختلفون في المسائل الفقهيّة ، ولا يؤخذ هذا الاختلاف دليلاً علىٰ بطلان علم الفقه وفساد طريقتهم الخاصّة ، كما أنَّ اختلاف متخصّصين في الرياضيّات بالنسبة إلىٰ مسألة رياضيّة لا يعتبر دليلاً على بطلان الرياضيات . ولا بدّ أن تصبح هذه الاختلافات دافعاً قويّاً للعلماء الواعين ليضاعفوا جهودهم واستقامتهم ومثابرتهم حتّىٰ يظفروا بنتائج أكثر اطمئناناً مِمّا سبق .

الشبهة السادسة : هناك أشخاص قد حقّقوا تقدُّماً ملموساً في الدراسات الفلسفيّة ولكنّهم مصابون بجهات ضعف في المسائل الشخصيّة والأخلاقيّة وفي المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة . فكيف تدّعون أنَّ الفلسفة مفتاح السعادة الفرديّة والاجتماعيّة ؟ .

الجواب : أنَّ التأكيد علىٰ أهمّية الفلسفة وضرورتها لا يعني أنَّ هذا العلم علّة تامّة وشرط كافٍ للتمتّع بإيديولوجيّة صحيحة وسلوك عمليّ مطابق لها ، وإنّما بمعنىٰ أنّها لا بدّ من توفّرها كشرط لازم للظفر بإيديولوجية مطلوبة . أي إنَّ سلوك الطريق المستقيم يتوقّف علىٰ معرفته ، ومعرفة الطريق المستقيم تتوقّف علىٰ التمتّع برؤية كونيّة صحيحة وعلىٰ حلّ مسائلها الفلسفيّة . وإذا كان هناك شخص قد قطع الخطوة الأُولىٰ بشكل صحيح ولكنّه توقّف في الخطوة الثانية أو انحرف فيها فإنَّ ذلك لا يدلّ علىٰ أنّه كان منحرفاً حتّى في الخطوة الأُولىٰ ، وإنّما لا بدّ من البحث عن علّة توقّفه أو انحرافه في الخطوة الثانية .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ إنسان عصر الفضاء علىٰ الرغم من التقدّم الهائل الذي أحرزه في المجالات التجريبيّة والصناعيّة فإنّه ظلّ عاجزاً عن حلّ المسائل الرئيسيّة في الرؤية الكونيّة ، تلك التي تشكّل الأساس للحياة الإنسانيّة ، والبعض ـ مثل الدوابّ ـ قد اكتفىٰ بإشباع الغرائز الحيوانيّة ولم يُعر هذه المسائل أيَّ اهتمام ، والبعض الآخر قد تعثّر في حلّها فأصبح من العبثيّين .

٢ ـ إنَّ المذاهب السياسيّة الاجتماعيّة المتناقضة والأنظمة الاقتصادية الرأسماليّة والاشتراكيّة أيضاً نماذج حيّةٌ لضلال الإنسان في مجال حلّ المسائل الاجتماعية ، وهو ناشىء بدوره من انعدام الرؤية السليمة في المسائل الفلسفيّة لديه .

٣ ـ الإنسان الحقيقيّ هو ذلك الذي يستخدم عقله أولاً في سبيل معرفة الوجود وحلّ المسائل الرئيسيّة للرؤية الكونيّة ، ويفهم من هو ؟ وممّ جاء وأين هو وإلىٰ أين هو ذاهب ؟ وعلىٰ أساس معرفة « ما هو موجود » ينطلق لمعرفة الطريق الصحيح المؤدّي إلىٰ الهدف النهائيّ ، أي معرفة « ما يجب أن يتحقّق » ، ثمّ يسلك هذا الطريق بكلّ جدّ ومثابرة .

٤ ـ كلّ هذه المواضيع تُثبت ضرورة بذل الجهد العقليّ لحلّ المسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة (أُصول الدين) ؛ وفي جملة واحدة :

فإنَّ السعادة الفرديّة والاجتماعيّة والظفر بالكمال الإنسانيّ كلّها متوقّفة علىٰ نتائج الفلسفة .

٥ ـ إنَّ مسائل الرؤية الكونيّة من سنخ المسائل الفلسفيّة ، وعليه فإنَّ الرؤية الكونيّة العلميّة ليست سوىٰ سراب ، والرؤية الكونيّة الدينيّة والعرفانيّة محتاجة إلىٰ الفلسفة .

٦ ـ إنَّ أمل النجاح في حلّ المسائل الفلسفيّة ليس أقلّ من أمل النجاح في كشف أسرار الطبيعة ، وعلاوةً علىٰ ذلك لمّا كانت نتيجته ذات قيمة غير محدودة فإنّه مهما كانت نسبة الاحتمال في الوصول إليها ضئيلة فإنّها أكثر قيمةً من احتمال النجاح في أيّ عمل آخر تكون نتيجته محدودة .

٧ ـ إنَّ مخالفة بعض العلماء المسلمين الواعين غير المغرضين للفلسفة إنّما هي في الحقيقة مخالفة لمجموعة من الآراء الفلسفيّة الرائجة في زمانهم ، وقد كان بعضها غير منسجم مع الأصول الإسلاميّة .

٨ ـ إنَّ ذكر بعض المسائل الفلسفيّة في الكتاب والسنّة لا يسلبها ماهيّتها الفلسفيّة ، ولا يغنينا عن بذل الجهود الفلسفيّة لدفع جميع شبهات الملحدين .

٩ ـ إنَّ الاختلاف في المسائل الفلسفيّة ـ مثل أيّ علم آخر ـ أمر لا يمكن تجنّبه ، ولا يمكن اعتباره دليلاً علىٰ بطلان الأُسلوب الفلسفيّ والتعقّلي ، وإنّما ـ بالالتفات إلىٰ ذلك ـ لا بدّ من مضاعفة الجهود للظفر بنتائج أكثر اطمئناناً .

١٠ ـ إنَّ ضرورة الفلسفة لا تعني تأمين جميع الشروط اللازمة لتحقّق السعادة الفرديّة والاجتماعيّة وإنّما هي بمعنىٰ تحصيل الشرط اللازم والأساسيّ لتحقّقها .

الأسئلة

١ ـ أثبتْ بثلاثة طرق ضرورة المحاولة الفلسفيّة ، وبيّن الفرق بين هذه الطرق .

٢ ـ اشرح الرؤية الكونيّة العلميّة والدينيّة والعرفانيّة ، وبيّن لماذا لا تستطيع هذه أن تغنينا عن الفلسفة .

٣ ـ أليس من الأفضل الإعراضُ عن بذل الجهد في سبيل حلّ المسائل الفلسفيّة التي يقال إنّه لا أمل في النجاح فيها ، والانصراف إلىٰ الدراسات التجريبيّة وأوجه النشاط الاجتماعيّ التي تتميّز بنتائج أكثر اطمئناناً ؟ .

٤ ـ كيف يمكن الاطمئنان بصحّة الفلسفة مع أنّ هناك علماء كثيرين يخالفونها ، بل وحتّىٰ الفلاسفة أنفسهم مختلفون في المسائل الفلسفيّة ؟ .

٥ ـ ألا يغنينا طرح المسائل الفلسفيّة في القرآن الكريم والروايات الشريفة عن كلّ محاولة أُخرىٰ في هذا المجال ؟ .

٦ ـ لماذا لم يظفر بعض الفلاسفة بالإيديولوجية الصحيحة مع أنّهم يتميّزون بدقّة فلسفيّة ممتازة ، أو أنّهم عمليّاً لم يلتزموا بمضمونها فأُصيبوا بانحرافات أخلاقيّة وسياسيّة واجتماعيّة ؟ .

٧ ـ قارِنوا بين مواضيع هذا الدرس ومواضيع الدرس السابع ، وبيّنوا الفرق بين البحث عن موقع الفلسفة والهدف منها في ذلك الدرس والبحث عن ضرورة الفلسفة في هذا الدرس ؟ .

القسـم الثانـي

علـم المعرفـة

الـدرس الحادي عشر
مقدّمه لعلم المعرفة

ــ أهميّة علم المعرفة .

ــ نظرة لتاريخ علم المعرفة .

وهو يشمل :

ــ المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة .

ــ تعريف علم المعرفة .

أهميّة علم المعرفة :

لقد اتّضح من البحوث الأُولىٰ أنَّ هناك مجموعةً من المسائل الأساسيّة المطروحة أمام الإنسان بعنوان أنّه موجود واعٍ تنبع نشاطاته من الوعي ، وأنَّ التغافل والانصراف عن محاولة البحث عن أجوبة صحيحة لها يخرجه عن نطاق الإنسانيّة ويلحقه بالدوابّ ، وأمّا البقاء في حالة الشكّ فعلاوةً علىٰ كونه لا يرضي في نفسه رغبة البحث عن الحقيقة ولا يدفع عنها قلق المسؤوليّة المحتملة فإنّه يجعل منه موجوداً ساكناً لا حركة فيه ، وأحياناً يصنع منه موجوداً خطراً كما أنَّ طرق الحل الخاطئة المنحرفة من قبيل المادّية والعبثيّة أيضاً لا تستطيع أن تُوفّر له الاطمئنان النفسيّ والسعادة الاجتماعيّة ، وجذور عوامل الفساد الفرديّ والاجتماعيّ تكمن في الرؤىٰ المنحرفة وفي التفكير المنحرف . إذن لا بدّ من بحث هذه المسائل بعزيمة راسخة ، وأن لا ندّخر وسعاً في سبيل تحكيم أُسس الحياة الإنسانيّة فنساعد الآخرين في هذه السبيل ، ونحول دون تغلغل الأفكار الخاطئة ورواج المذاهب المنحرفة في مجتمعنا .

والآن عندما اتّضحت لنا ضرورة المحاولة العقليّة والفلسفيّة ولم يبق لدينا أيُّ شكّ أو ترديد في هذا الأمر ، وعزمنا علىٰ السير والسلوك في هذا المسير الضروريّ فإنّنا في البدء نواجه هذا السؤال :

أيستطيع العقل البشريّ أن يحلّ هذه المسائل ؟ .

إنَّ هذا السؤال يشكّل النواة المركزيّة لمسائل « علم المعرفة » وما لم تُحلّ مسائل هذا القسم فإنَّ الدور لا يصل إلىٰ دراسة مسائل « علم الوجود » وسائر العلوم الفلسفيّة ،

وذلك لأنّه ما دامت لم تثبت قيمة المعرفة العقليّة فإنّه يصبح من العبث الادّعاء بطرح طريق حلّ واقعي لمثل هذه المسائل ، ونواجه عندئذٍ هذا السؤال : ومن أين لنا الاطمئنان بأنّ العقل قد توصّل إلىٰ حل صحيح لهذه المسألة ؟ .

ومن هنا اضطربت مواقف كثير من رجال الفلسفة المشهورين في الغرب من قبيل هيوم وكانْت وأوجست كُنت وجميع الوضعيّين ، فحطّموا بنظريّاتهم الخاطئة أُسس الثقافة في المجتمعات الغربيّة ، وضلّلوا حتّىٰ علماء العلوم الأُخرىٰ وبالخصوص علماء النفس السلوكيّين . ومع الأسف الشديد فإنّ هذه الأمواج الكاسحة والمضلّلة لمثل هذه المذاهب قد امتدّت إلى سائر نقاط العالَم وأثّرت في الجميع ـ بشكل أو بآخر ـ إلاّ تلك القمم الرفيعة والصخور الصلبة التي كانت في أحضان الفلسفة الإلٰهيّة المستقيمة والقويّة .

إذن لا بدّ من بذل الجهد لقطع الخطوة الأُولىٰ باستقامة ، ووضع الحجر الأساس لبناء التفكير الفلسفيّ باستحكام وإتقان ، حتّىٰ نستطيع بعون الله أن نقطع المراحل الأُخرىٰ بجدارة ، ونصل أخيراً إلىٰ الهدف المطلوب .

نظرة لتاريخ علم المعرفة :

صحيح أنّ علم المعرفة (إپيستمولوجي) بعنوان كونه فرعاً من العلوم الفلسفيّة لا يتمتّع بسابقة ممتدّة في تاريخ العلوم ، ولكنّه يمكن القول أنّ مسألة قيمة المعرفة التي تشكّل المحور الأصيل لمسائل هذا العلم قد كانت مطروحة للبحث منذ أقدم مراحل الفلسفة . ولعلّ أوّل عامل أدّىٰ إلىٰ التفات العلماء لهذه المسألة هو اكتشاف أخطاء الحواسّ وقصور وسائل المعرفة هذه عن عكس الواقعيّات الخارجيّة ، وقد أدّىٰ هذا الأمر بالإليائيّين ليضفوا قيمة أكبرَ علىٰ الإدراكات العقليّة وليعتبروا الإدراكات الحسيّة غير قابلة للاعتماد .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ اختلافات العلماء في المسائل العقليّة والاستدلالات المتناقضة التي كانت تقيمها كلُّ فئة لإثبات وتأييد أفكارها وآرائها قد أعطىٰ المجال للسوفسطائيّين لكي ينكروا قيمة الإدراكات العقليّة ، وقد اندفعوا في هذا المضمار إلىٰ حدّ أنّهم شكّوا بل أنكروا أساس الواقع الخارجيّ .

ومن هنا فصاعداً طُرحتْ مسألة المعرفة بصورة أكثر جدّيّةً حتّىٰ دوّن أرسطو

الأصول المنطقيّة بعنوان كونها ضوابط للتفكير السليم وتقييم الاستدلالات ، وهي لحدّ الآن وبعد مرور بضعة وعشرين قرناً عليها مورد الاستفادة والاعتماد ، وحتّىٰ الماركسيّون فإنّهم بعد سنين طويلة من محاربتها اضطرّوا أخيراً للاعتراف بأنَّ جانباً من المنطق هو موضع حاجة الناس جميعاً .

وبعد مرحلة ازدهار الفلسفة اليونانيّة حدثت اضطرابات في تقييم الإدراكات الحسّية والعقليّة ، وكما ذكرنا في الدروس الأُولىٰ فإنَّ موجة الشكّ اجتاحت أوروبا مرّة أخرىٰ ، فبعد عصر النهضة وتقدّم العلوم التجريبيّة لقي المذهب الحسّي رواجاً أوسع كما أنّنا نلاحظ الآن أنَّ الاتّجاه الغالب هو هذا وإن كان أحياناً تظهر من بين أصحاب المذهب العقليّ شخصيّات ممتازة وأسماء لامعة .

وقد تمّت أوّل محاولة ـ تقريباً ـ للبحث المنظّم حول علم المعرفة في قارّة أُوروبا علىٰ يد ليبنتز ، وفي إنجلترا بالخصوص علىٰ يد جون لوك ، وبهذه الصورة استقلّ فرع من العلوم الفلسفيّة بشكل رسمي . وقد كانت دراسات كلّ من باركلي وهيوم امتداداً لبحوث جون لوك ، فاشتهر مذهبه الحسيّ وأدّىٰ تدريجيّاً إلىٰ تزلـزل مكانـة العقليّين بحيث إنَّ الفيلسوف الألمانيّ « كـانْت » الذي كـان في صفّ العقليّين قد تـأثّر جـدّاً بأفكار هيوم .

وقد اعتبر كانْت أنَّ أهمّ وظيفة للفلسفة هي تقييم المعرفة وقدرة العقل ، ووافق علىٰ أنَّ لإدراكات العقل النظريّ قيمةً في حدود العلوم التجريبيّة والرياضيّة وما دامت هي في خدمتها ، وبذلك وُجّهت أوّل طعنـة خطيـرة للميتافيـزيقا من قِبـل واحد من أصحـاب المـذهب العقليّ ، وإن كـان هيـوم ـ الشخصيّـة البـارزة في المذهب التجريبيّ (آمپريسم) ـ قد شنّ هجوماً واسع النطاق عليها من قبلُ ، وبعـد ذلك أيضـاً واصل الهجومَ عليها الوضعيّون بصورة أشدّ وطأةً .

وبهذا يتّضح التأثير العينيّ لعلم المعرفة في سائر العلوم الفلسفيّة ويتّضح أيضاً سرّ انحطاط الفلسفة الغربيّة .

المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة :

علىٰ العكس ممّا حدث للفلسفة الغربيّة ولا سيّما في مجال علم المعرفـة من اضطرابات وتشويش بحيث إنّه وبعد مضيّ خمسة وعشرين قرناً من عمرها لم تستطع

لحدّ الآن أن تظفر بقاعدة وأساس محكم تقوم عليه ، بـل ويمكن القول أن أسسهـا أصبحت أكثر تعرّضاً للتزلزل ـ علىٰ العكس من ذلك الفلسفة الإسلاميّة فقد كانت دائماً تتمتّع بقوّة واستحكام في موقفها ولم تتعرّض للتزلزل والاضطراب ومع أنّه كانت هناك إلىٰ جانبها اتّجاهات مخالفة لها ، وقد دفعت الفلاسفة المسلمين أحياناً للصراع معها ولكنّها احتفظت باستمرار بموقفها الحـاسم المبنيّ علىٰ أصالـة العقل في المسـائل الميتافيزيقيّة ، فهم من دون أن يقلّلوا من قيمة التجارب الحسيّة ومن دون أن ينكروا أهميّـة استخدام الأسلوب التجـريبيّ في العلوم الطبيعيّـة كانـوا يؤكدون دائمـاً علىٰ الاستفادة من الأسلوب التعقّلي في حلّ المسائل الفلسفيّة . والصراعُ مع الاتّجاهات المخالفة والتعامل مع المنتقدين والجدليّين لم يُظهر فيهم ضعفاً بل أضاف إلىٰ موقفهم قوّة وصموداً . وهكذا ازدهرت شجرة الفلسفة الإسلاميّة وتنامت يوماً بعد يوم وأصبحت أكثرَ مقاومةً وأشدَّ صموداً إزاء هجوم الأعداء .

وهي الآن تتمتّع بالقدرة الكافية علىٰ الدفـاع عن مواقفهـا الحقّة وعلىٰ تحقيق النصر علىٰ كلّ منافس لها . وبعون الله فإنّـه باتّسـاع الإمكانيّـات لعرضٍ وتـوضيح نظريّاتها الأساسيّة تفتح المحافل الفلسفيّة في العالم وتُـوفّر الأرضيّـة لسيطرة الثقـافة الإسلامّة علىٰ كلّ أرجاء العالم .

والاتّجاهات التي أبدت مخالفتها للفلسفة ـ بصورة أو بأُخرىٰ ـ كانت تستمدّ غالباً من أحد منبعين :

أحدهما من قِبَل الذين وجدوا بعض الآراء الفلسفيّة الشائعة في عصرهم غير منسجمة مع ظواهر الكتاب والسنّة ، فخافوا من أنَّ اتّساع هذه الأفكار سوف يؤدّي إلىٰ تزلزل العقائد الدينيّة عند عامّة الناس ، ولهذا فقد نهضوا لمقاومتها .

الثاني من قِبل ذوي الأذواق العرفانيّة الذين يؤكّدون علىٰ أهميّة السير المعنويّ ، فهم خوفاً من كون الاتّجاه الفلسفيّ يؤدّي إلىٰ الغفلة والتخلّف عن السير القلبيّ والسلوك العرفانيّ فإنّهم لم يقيموا له وزناً وكانوا يعتبرون بناء أصحـاب الاستدلال قـائماً علىٰ أساس من الرمل .

ولكنّه لا بدّ من التأكيد علىٰ أنَّ ديناً حقّاً مثل الدين الإسلاميّ المبين لا يمكن أن يهدَّد بالخطر بسبب أفكار الفلاسفة وإن كان فيها بعض النقائص والانحرافات ، بل إنّه

بنضج الفلسفة وانتهاء مراحلها الساذجة البدائيّة تصبح حقـائق الإسلام بفضلهـا أكثر وضوحاً وتظهر أحقيّتها بشكل أفضل ، فتغدو الفلسفة خادماً جديراً له وهو يرفض أيّ بديل ، فهي من ناحيةٍ تُبيِّن معارفه الرفيعة ، ومن ناحية أُخرىٰ تُدافـع عنه في مقـابل المذاهب المنحرفة المهاجمة له ، فهي لحدّ الآن قد أدّت هذا الدور وسوف تنهض به في المستقبل بأذن الله بشكل أكمل وأوسع .

أمّا السير والسلوك العرفانيّ والمعنويّ فإنّه لم يكن متضاداً مع الفلسفة الإلٰهيّة وإنّما هو باستمرار كان المعين لها والمستفيد منها في نفس الوقت ، كما أشرنا إلىٰ ذلك في علاقة الفلسفة بالعرفان . ولا بدّ من القول : إنّ هذه المخالفات في المجموع قد كانت مفيدةً للحيلولة دون الوقوف علىٰ بُعد واحد ، والإفراط والتفريط ، ولحفظ حدود كلّ منهما .

وبالالتفات إلىٰ ثَبات واستحكام وعدم تزلزل مكانة العقل في الفلسفة الإسلاميّة لم يجدوا ضرورة لدراسة مسائل المعرفة بصورة تفصيليّة ومنظّمة وبعنوان كونها فرعاً مستقّلاً من الفلسفة ، وإنّما اكتفوا بطرح مسائل متفرّقة حول المعرفة في أبواب مختلفة من المنطق والفلسفة . مثلاً في أحد الأبواب ولمناسبة مّا أشاروا إلىٰ قول السوفسطائيّين وبطلانه ، وفي باب آخر بيّنوا أقسام العلم وأحكامها ، وحتّىٰ مسألة الوجود الذهنيّ التي هي من أنسب المواقع لطرح موضوع المعرفة لم تكن مطروحة بصورة مسألة مستقلّة إلىٰ زمان ابن سينا ، وبعد ذلك أيضاً لم تدرس جميع جوانبها بشكل جامع ومتقن .

أمّا الآن وبالالتفات إلىٰ الظروف الحاليّة التي تغلغلت فيها الأفكار الغربيّة إلىٰ محافلنا الثقافيّة فشكّكت الناس في كثير من مسلّمات الفلسفة الإلٰهيّة فلا يمكن الاقتصار علىٰ المسائل الفلسفيّة الماضية ، ولا الاستمرار في الأُسلوب السابق لطرح المواضيع وتنظيمها ، وذلك لأنّ هذا العمل علاوةً علىٰ أنّـه يحول دون نمـوّ الفلسفة وتكـاملها بالصراع مع سائر المذاهب فإنّه يدفع مثقّفينا ـ الذين اطّلعوا علىٰ الأفكار الغربيّة أو سوف يطّلعون عليها ـ لإساءة الظنّ بالفلسفة الإسلاميّة فيتوهّمون أنّ هذه الفلسفة قد انتهىٰ دور نشاطها وأنّها الآن لا تستطيع أن تقف في وجه سائر المذاهب الفلسفيّة وبالتالي فإنّهم يزدادون يوماً بعد يوم تهالكاً علىٰ الثقافات الغربية فتحدث عندئذٍ الفاجعة الكبرى ، كما لاحظنا ذلك في جامعات بلدنا أيّام النظام السابق البائد .

إذن بعنوان الشكر لانتصار الثورة الإسلاميّة واحترام الدماء الطاهرة التي أُريقت في هذه السبيل وبحكم الوظيفة الإلٓهيّة الملقاة علىٰ عاتقنا لا بدّ لنا من مضاعفة جهودنا في سبيل توضيح الأُسس الفلسفيّة وعرضها بصورة تكفي للإجابة علىٰ شبهات المذاهب الملحدة والمنحرفة ، وتؤمِّن الاحتياجات العقائديّة لشباب هذا العصر الطالبين للحقّ والباحثين عن الحقيقة ، ولا بدّ من تدوينها بشكل أفضل لتصبح قابلة للفهم والهضم فيتّسع مجال تعليم الفلسفة الإسلاميّة ، ونحفظ الثقافة الإسلاميّة من الانهزام أمام الأفكار الأجنبيّة .

تعريف علم المعرفة :

قبل القيام بتعريف علم المعرفة لا بدّ أن نُقدّم توضيحاً لكلمة « المعرفة » . إنَّ لهذه الكلمة استعمالات مختلفة ، وأعمُّ مفهوم لها يساوي مطلق العلم والاطّلاع ، وأحياناً تُخصَّص بالإدراكات الجزئيّة ، وتارة تستعمل بمعنىٰ التذكّر ، وأحياناً تستعمل بمعنىٰ العلم المطابق للواقع واليقينيّ . وهناك دراسات فيما يقابلها في اللغات الأُخرىٰ تتعلّق بجذورها لا نجد حاجة لذكرها .

أمّا المعرفة التي هي موضوع علم المعرفة فقد تؤخذ بأيّ معنىٰ من المعاني المذكورة وقد تؤخذ بمعنىٰ آخر فذلك تابع للاعتبار والاتّفاق : ولكن لمّا كانت دراسة مسائل المعرفة ليست مختصّة بنوع خاصّ منها إذن من الأفضل أن يكون المقصود هو المعنىٰ الأعمّ المساوي لمطلق العلم .

إنَّ مفهوم العلم من أوضح المفاهيم وأشدّها بديهيّة ، وهو ليس مستغنياً عن التعريف فحسبُ وإنّما لا يمكن تعريفه إطلاقاً ، وذلك لأنّه لا يوجد مفهوم أوضح منه حتّىٰ يصبح معرّفاً له . وكلّ ما ذكر في الكتب المنطقيّة أو الفلسفيّة بعنوان أنّه تعريف للعلم فهو ليس تعريفاً حقيقيّاً ، ومقصودهم من ذكر ذلك إمّا تعيين المصداق المطلوب في علم أو مبحث خاصّ كما عرّف المنطقيّون العلم بـ « حصول صورة شيء في الذهن » وفائدته تعيين المصداق الذي يريدونه وهو « العلم الحصوليّ » ، وإمّا الإشارة إلىٰ نظريّة صاحب التعريف حول بعض مسائل علم الوجود المرتبطة به ، كما قال بعض الفلاسفة :

« العلم عبارة عن حضور مجرّد عند مجرّد آخر » أو « حضور شيء عند موجود مجرّد » حتّىٰ يبيّن بهذا القول رأيه في تجرّد العلم والعالم .

وإذا كان لا بدّ من تقديم توضيح حولَ العلم والمعرفة فمن الأفضل أن نقول :

العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئيّة أو مفهومه الكليّ عند موجود مجرّد . ولا بدّ أن نضيف أنّه ليس من لوازم العلم أن يكون العالِم دائماً غير المعلوم ، وإنّما من الممكن في بعض الموارد ـ كما في علم النفس بذاتها ـ أن لا يكون تعدّدٌ بين العالِم والمعلوم ، وفي الحقيقة فإنّه في مثل هذه الموارد تكون « الوحدة » أكمل مصداق لـ « الحضور » .

وبما قدّمناه من توضيح لكلمة « المعرفة » نستطيع أن نعرّف علم المعرفة بهذه الصورة :

هو ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيّم ألوانها ويعيّن الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ علّة تناول مسائل علم المعرفة قبل غيرها من المسائل الفلسفيّة هي أنه ما دامت قدرة العقل علىٰ حلّها مورد تشكيك فلا مجال للبحث حولها .

٢ ـ لعلّ أوّل عامل أدّىٰ إلىٰ الالتفات إلىٰ مسألة « قيمة المعرفة » هو اكتشاف أخطاء الحواسّ ، وعلىٰ أساس ذلك اعتمد الفلاسفة الإيليائيّون علىٰ المعرفة العقليّة في مقابل المعرفة الحسيّة والتجريبيّة ، ثمّ جاء السوفسطائيّون فأنكروا قيمة المعرفة العقليّة ، وبهذا اتّضح ضرورة البحث في هذه المسائل ، ومن جملة المحاولات في هذا المجال هو تدوين أرسطو لقواعد المنطق .

٣ ـ إنَّ البحث حول أصالة الحسّ أو العقل يشكّل واحداً من المحاور الأساسيّة لمسائل الفلسفة الغربيّة ، إلاّ أنّ أُولىٰ الدراسات المنظّمة في هذا المضمار قام بها ليبنتس وجون لوك ، وبعد ذلك اعتبر كانتْ ـ الواقع تحت تأثير أفكار هيوم ـ وظيفة الفلسفة هي تقييم المعرفة ، واستنتج من ذلك أنّ المعرفة النظريّة معتبرة في مجال العلوم الطبيعيّة والرياضيّة ، فحسب ولا اعتبار لها في مجال الميتافيزيقا .

٤ ـ إنَّ الفلاسفة المسلمين يُضفون القيمة علىٰ الأُسلوب التجريبيّ في العلوم الطبيعيّة ، وهم في نفس الوقت يؤكّدون باستمرار علىٰ قيمة الإدراك العقليّ ، ولا اختلاف بينهم بالنسبة لهذا الأمر ، وإن كانت قد وجدت بينهم اتّجاهات متخالفة في الأُمور الثانويّة .

٥ ـ هناك دافعان أساسيّان لمناهضة الفلسفة : أحدهما المحافظة علىٰ العقائد الدينيّة في مقابل مجموعة من الآراء الفلسفيّة الشائعة في عصر معيّن ، والثاني هو الاهتمام بالسير المعنويّ والقلبيّ في مقابل السير العقليّ والذهنيّ .

٦ ـ مع ثبات موقف العقل في الفلسفة الإسلاميّة لم يظهر اهتمام بمسائل علم المعرفة كما حدث في الغرب ، ولهذا اكتفىٰ الفلاسفة المسلمون بذكر بعض مسائل المعرفة في أبواب متفرّقة من الفلسفة .

٧ ـ لكنّه بالالتفات إلىٰ انتشار بعض الأفكار الغربيّة المنحرفة في هذا العصر فإنّه لا بدّ من الاهتمام أكثر ممّا مضىٰ بهذه المسائل بحيث يسدّ الاحتياجات الموجودة .

٨ ـ إنَّ مفهوم المعرفة بديهيٌّ لا يحتاج إلىٰ تعريف ، والمقصود منه هو مطلق العلم والاطّلاع .

٩ ـ إنَّ المعرفة والعلم هي عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئيّة أو مفهومه الكليّ عند موجود مجرّد .

١٠ ـ إنَّ علم المعرفة هو عبارة عن ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيّم ألوانها ويعيّن الملاك ليتّم التمييز بين الصحيح والخطأ منها .

الأسئلة

١ ـ لماذا قدّمنا في هذا الكتاب قسم علم المعرفة علىٰ قسم علم الوجود ؟

٢ ـ منذ متىٰ بدأ علم المعرفة ، وفي أيّ زمان أصبح علماً بشكل رسميّ ؟ .

٣ ـ كيف طُرحت مسائل المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة ؟ ولماذا لم تكن كلّ مسائلها مورد الاهتمام فيها ؟ .

٤ ـ من أيّ منبع كانت تستمدّ الاتّجاهات المخالفة للفلسفة ؟ .

٥ ـ عرّفْ علمَ المعرفة .

الـدرس الثانـي عشـر
بداهة أُسس علم المعرفة

ـــ كيفيّة احتياج الفلسفة لعلم المعرفة .

ـــ إمكانيّة المعرفة .

وهو يشمل :

ـــ دراسة ادّعاء أصحاب الشكّ .

ـــ ردّ شبهة أصحاب الشكّ .

كيفيّة احتياج الفلسفة لعلم المعرفة :

لمّا كان مفهوم المعرفة واسعاً جدّاً بحيث يشمل كلَّ ألوان الوعي والإدراك فإنّه يمكن أن تُطرح مسائل كثيرة في قسم علم المعرفة ، بعضها لم يُعنونْ رسميّاً في هذا العلم ، من قبيل البحث عن حقيقة الوحي والإلهام وألوان المكاشفات والمشاهدات العرفانيّة . أمّا المسائل التي تدرس عادةً في هذا الفرع من الفلسفة فهي تدور حول محور الحسّ والعقل ، ولكنّنا هنا لا نطرحها جميعاً أيضاً لأن هدفنا الأساسي هو توضيح قيمة الإداك العقليّ وتثبيت موقف الفلسفة الحقّ وصحّة أُسلوبها التعقّلي ، ومن هنا فإنّنا سوف نتناول بالبحث مسائل نافعةً للميتافيزيقا ومعرفة الله وفي الضمن لعلوم فلسفيّة أُخرىٰ مثل علم النفس الفلسفيّ وفلسفة الأخلاق .

وهنا قد يطرح هذا السؤال : ما هي المبادىء التصديقيّة لعلم المعرفة وأين يتمّ إثباتها ؟ .

الجواب : إن علم المعرفة ليس بحاجة إلىٰ أُصول موضوعة ، ويتمّ تبيين مسائله علىٰ أساس البديهيّات الأوّلية فحسبُ .

والسؤال الآخر الذي قد يطرح هو : إذا كان حلّ مسائل علم الوجود وسائر العلوم التي تُدرس بالأُسلوب التعقّلي متوقّفاً علىٰ إثبات هذه المسألة وهي : هل للعقل قدرة علىٰ حلّ هذه المسألة أم لا ؟ فإنّ لازم ذلك هو أنّ الفلسفة الأُولىٰ تحتاج إلىٰ علم المعرفة ، ولا بدّ لهذا العلم من أن يثبت المبادىء التصديقيّة للفلسفة بينما قلنا سابقاً إنّ الفلسفة ليست بحاجة إلىٰ أيّ علم آخر .

لقد أشرنا في الدرس السابع إلىٰ جواب لهذا السؤال ، والآن نـذكر الجـواب الدقيق عليه :

أولاً : إنَّ القضايا التي تحتاجها الفلسفة الأُولىٰ مباشرةً هي في الواقع قضايـا بديهيّة لا تحتاج إلىٰ إثبات ، وكلّ التوضيحات التي تُقدَّم حول هذه القضايا في علم المنطق أو علم المعرفة هي في الحقيقة تنبيهات وليست استدلالات ، أي إنّها وسيلة لإلفات الذهن لحقائق يدركها العقل من دون حاجة إلىٰ استدلال . وسرُّ طرحها في هذه العلوم هو أنَّ هناك شبهاتٍ قد وُجدتْ حولها فأصبحتْ منشأ لتوهّمات وتشكيكات ، كما وُجدت شبهات حول أكثر القضايا بديهيّةً وهي قضيّة استحالة التناقض ، حتّىٰ تخيّل البعض أنَّ التناقض ليس غير مستحيل فحسبُ وإنّما هو أساس جميع الحقائق ! .

ومن هذا الباب تلك الشبهات المطروحة حول قيمة الإدراك العقليّ . وتطرح هذه المباحث للجواب علىٰ تلك الشبهات وغسل الأذهان منها .

والواقع أنَّ تسمية هذه القضايا بـ « مسـائل » علم المنـطق أو « مسائـل » علم المعرفة هي من باب المسامحة أو الاستطراد أو المماشاة لأصحاب الشبهات . وإذا لم يقبل أحد « قيمة الإدراك العقليّ » ولو بصورة غير واعية فكيف يمكننا الاستـدلال له بـ « برهان عقليّ » ؟ كما أنَّ هذا البيان نفسه هو بيان عقليّ (تحسن الدقّة هنا) .

ثانياً : إنَّ حاجة الفلسفة إلىٰ أصول المنـطق وعلم المعرفـة هي في الحقيقة لمضاعفة العلم ، وحسب الاصطلاح : لِحصول العلم بالعلم . توضيـح ذلك : أنَّ الشخص الذي لم تشوّش ذهنه الشبهاتُ يستطيع أن يستدلّ علىٰ كثير من المسائل ويصل بشأنها إلىٰ نتائج يقينيّة ، وتكون استدلالاته منطبقة علىٰ الأُسس المنطقيّة من دون أن يكون ملتفتاً لذلك ، فمثلاً لا يكون ملتفتاً إلىٰ أن هذا الاستدلال تمّ بحسب الشكل الأوّل وأنَّ شـروطه مجتمعـة فيه ، ومن دون أن يلتفت إلىٰ وجـود عقـل يـدرك هـذه المقدّمات ويوافق علىٰ صحّة النتيجة . ومن ناحية أُخرىٰ قد يقوم البعض بالاستدلال علىٰ إبطال أصالة العقل أو الميتافيزيقا فيستخدمون ـ بصورة غير واعية ـ مقدّمات عقليّة وميتـافيزيقيّـة ، أو أنّهم يستدلّـون علىٰ إبطال قـواعد المنـطق مستندين علىٰ قـواعد المنطق ، أو أنّهم يتمسّكون لإبطال استحالة التناقض بنفس هذا الأصل دون أن يلتفتوا إلىٰ ذلك ، فإذا قيل لهم إنَّ استدلالكم هذا صحيح وباطل في نفس الوقت ، فإنّهم يغضبون ويحملون القائل علىٰ الاستهزاء بهم .

إذن احتياج الاستدلالات الفلسفيّة للأُصول المنطقيّة أو لأُسس علم المعرفة ليس هو في الواقع من قبيل احتياج مسائل العلوم للأُصول الموضوعة بل هي حاجة ثانويّة مثل حاجة قواعد هذه العلوم للعلوم أنفسها ، أي لمضاعفة العلم وحصول تصديق آخرَ يتعلّق بهذه التصديقات . كما يقال أيضاً بالنسبة للبديهيّات الأوّلية أنّها محتاجة إلىٰ أصل استحالة التناقض ، والمعنىٰ الصحيح هو هذا ، وذلك لأنّه من الواضح أنَّ احتياج القضايا البديهيّة لهذا الأصل ليس من قبيل احتياج القضايا النظريّة للقضايا البديهيّة وإلاّ لم يبق أيُّ فرق بين القضايا البديهيّة والنظريّة ، ولا بدّ حينئذٍ من اعتبار أصل استحالة التناقض هو الأصل البديهيّ الوحيد .

إمكانيّة المعرفة :

كلّ إنسان عاقل فهو يعتقد أنّه يعرف بعض الأشياء ويستطيع أن يتعرّف علىٰ بعض الأشياء ، ولهذا فهو يحاول اكتساب العلم بأُمور يحتاج إليها أو يرغب فيها ، وأفضل نموذج لذلك ما قام به العلماء والفلاسفة من محاولات أدّت إلىٰ تكوين الفلسفة والعلوم المختلفة . إذن إمكان العلم ووقوعه أمر ليس قابلاً للإنكار ولا حتّىٰ للترديد لأيّ إنسان عاقل لم تشوّش الشبهاتُ ذهنَه ، وأمّا الذي يستحقّ الدراسة ويُعقل فيه الاختلاف فهو تعيين مجال علم الإنسان وحدوده وتشخيص الوسائل المؤدّية للظفر بالعلم اليقينيّ ، وطريقة تمييز الأفكار الصحيحة من غيرها ، وأمثال هذه المواضيع .

ولكنّه ـ كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة ـ ظهرت في أُوروبا موجةٌ خطيرة من الشكّ ابتلعت حتّىٰ بعض العلماء الكبار ، ويتحدّث تاريخ الفلسفة عن مذاهب كانت تنكر العلم مطلقاً ، من قبيل السوفسطائيّة ومذهب أصحاب الشكّ واللا أدريّين . وإذا صحّت نسبة إنكار العلم بشكل مطلق لأحدٍ فإنَّ أفضل تفسير لذلك هو أنَّ ذلك الشخص قد ابتُلي بوسواس ذهنيّ شديد كما يحدث مثل ذلك لبعض الأفراد أحياناً بالنسبة لبعض المسائل ، ولا بدّ من اعتبار هذه الحالة في الواقع لوناً من ألوان الأمراض النفسيّة .

فنحن من دون أن نقحم أنفسنا في دراسة تاريخيّة حول وجود مثل هؤلاء ومن دون أن نجشّم أنفسنا تعبَ البحث عن دوافعهم وراء هذه الأحاديث ومن دون أن نتأمّل في صحة أو سقم هذه النسبة إليهم فإنّنا نتلقّىٰ هذا الحديث المنقول عنهم بعنوان أنّه شبهات وسؤالات لا بدّ من الإجابة عليها ، وهذا ممّا يدخل في نطاق البحث الفلسفيّ ، وأمّا

سائر المواضيع فنحن نتركها لأهلها من محقّقي التاريخ وغيرهم ممّن يتعلّق تخصّصه بها .

دراسة ادّعاء أصحاب الشكّ :

إنَّ الكلام الذي يُنقل عن السوفسطائيّين والشكّاكين ينقسم ـ من إحدىٰ النواحي ـ إلىٰ قسمين :

أحدهما ما قالوه حول الوجود ، والثاني ما ذكروه حول العلم والمعرفة .

أو أنَّ لحديثهم جانبين : أحدهما يتعلّق بعلم الوجود ، والثاني يتعلّق بعلم المعرفة .

فمثلاً هذه العبارة المنقولة عن « جرجياس » وهو أشدُّ السوفسطائيّين إفراطاً :

« إنّه لا وجود لأيّ شيء ، وإذا وُجد شيء فإنّه غير قابل للمعرفة ، وإذا كان قابلاً للمعرفة فإنّه لا يمكن تعريفه للآخرين » .

ترتبط الجملة الأُولىٰ فيها بالوجود ولا بدّ من دراستها في علم الوجود ، ولكنّ الجملة الثانية تتعلّق بموضوعنا الحاليّ (وهو علم المعرفة) ، فمن الطبيعيّ أن نتناول بالبحث هنا هذه الجملة الثانية ، تاركين الجملة الأُولىٰ لندرسها في علم الوجود .

ونبدأ بالتذكير بهذه الملاحظة وهي أنَّ أيّ إنسان إذا استطاع أن يشكّ في أيّ شيء فإنّه لا يستطيع أن يشكّ في وجود نفسه ووجود شكّه ووجود قواه المدركة أيضاً من قبيل قوّة البصر والسمع ووجود صوره الذهنيّة وحالاته النفسيّة ، وحتّىٰ إذا أظهر أحدُ الشكَّ في مثل هذه الأُمور فهو إمّا أن يكون مريضاً لا بدّ من معالجته ، وإمّا أن يكون كاذباً في ذلك وله أهداف سيّئة من ورائه ولا بدّ حينئذ من تأديبه وتنبيهه .

وكذا الشخص الذي يدخل في مناقشة أو يكتب كتاباً فإنّه لا يستطيع أن يشكّ في وجود الطرف المقابل له ولا في وجود الورق والقلم الذي يكتب به وغاية الأمر أن يقول إنَّ هذه أُدركها في نفسي وأشكُّ في وجودها الخارجيّ ، كما يظهر ذلك من كلام « باركلي » وبعض المثاليّين ، فهم يقبلون جميع المدرَكات بعنوان كونها صوراً داخليّة ذهنيّة وينكرون وجودها الخارجيّ ، ولكنّهم يسلّمون بوجود الناس الآخرين الذين يتمتّعون بالذهن والإدراك ومثل هذا الرأي لا يعني نفي مطلق العلم أو مطلق الوجود ،

وإنّما إنكارُ الموجودات الماديّة ـ كما نقل عن باركلي ـ هو بمعنى إنكار بعض الموجودات ، والشكُّ فيها يعني الشكَّ في بعض المعلومات .

والآن إذا ادّعىٰ شخص بأنّه لا إمكانيّة «لأيّ معرفة يقينيّة » فإنّه يُسأل : هل تعرف هذا الموضوع الذي ذكرته الآن أم أنت شاكّ فيه ؟ .

إن أجاب « إنّي أعلم به » فقد اعترف بمعرفة يقينيّة واحدة علىٰ الأقلّ ، ونقض بذلك ادّعاءه . وإن قال « لا أعلم به » فمعنىٰ ذلك أنّني أحتمل إمكانيّة المعرفة اليقينيّة ، فيكون قد أبطل ادّعاءه من ناحية أُخرىٰ .

وأمّا إذا قال أحد : « أنا أشكُّ في إمكانيّة العلم والمعرفة اليقينيّة » فإنّه يُسأل : « أتعلم أنَّك تشكُّ أم لا ؟ » .

فإن أجاب : « أنا أعلم بأنّني أشكُّ » . فقد اعترف بإمكانيّة العلم ووقوعه أيضاً . وأمّا إذا قال : « إنّني أشكُّ في شكّي » .

فهذا هو الكلام الذي يصدر عن مرض أو غرض سوء ، ولا بدّ من الإجابة عليه عمليّاً .

ويمكن أن يُجرىٰ هذا الحوار أيضاً مع الذين يدّعون نسبيّة جميع المعارف ويقولون : لا توجد قضيّة صحيحة بشكل مطلق وكليّ ودائميّ أي يمكن أن يقال لهؤلاء :

هل هذه القضيّة القائلة : « لا توجد قضيّة صحيحة بشكل مطلق » قضيّة مطلقة وكلّية ودائميّة أم هي نسبيّة وجزئيّة ومؤقّتة ؟ إن كانت صادقة دائماً وفي جميع الموارد ومن دون قيد أو شرط إذن ثبت علىٰ الأقلّ وجود قضيّة مطلقة وكليّة ودائميّة . وإذا كانت هذه القضيّة نسبيّة فمعنىٰ ذلك أنّها ليست صحيحة في بعض الموارد ، ولا بدّ أن يكون ذلك المورد الذي لا تصدق عليه هذه القضية أمراً مطلقاً وكليّاً ودائميّاً .

ردّ شبهة أصحاب الشكّ :

إنَّ الشبهة التي تعلّق بأهدابها السوفسطائيّون وأصحاب الشكّ وبيّنوها بصور مختلفة مع ذكر أمثلة متنوّعة هي هذه :

أحياناً يحصل للإنسان يقين بوجود شيء عن طريق الحسّ ، ولكنّه يلتفت بعد

ذلك إلىٰ أنّه قد أخطأ ، إذنْ يُعلم من هذا أنّ الإدراك الحسّي لا يتمتّع بضامن لصحّته . ثمّ تَبعا لذلك يظهر احتمال آخرُ وهو من أين لنا أن نُثبت أنَّ سائر إدراكاتنا الحسيّة ليست خطأً ، ولعلّه يأتينا يوم ندرك فيه خطأها أيضاً .

وأحياناً يحصل للإنسان اعتقاد يقينيّ بأحد الأُمور عن طريق الدليل العقليّ ولكنّه بعد فترة يفهم أنّ ذلك الدليل لم يكن صحيحاً فيتبدّل يقينه إلىٰ شكّ . إذنْ يُعرف من هذا أنَّ الإدراك العقليّ أيضاً لا يتمتّع بذلك الضمان للصحّة ، وبهذه الصورة يمتدّ احتمال الخطأ إلىٰ سائر مدركات العقل .

ونتيجةُ ذلك أنّه لا الحسّ يمكن الاعتماد عليه ولا العقل ، وحينئذٍ لا يبقىٰ للإنسان سوىٰ الشكّ .

وفي الجواب لا بدّ أن نقول :

١ ـ إنَّ معنىٰ هذا الاستدلال هو أنّكم تحاولون عن طريق هذا الدليل الوصول إلىٰ مقصودكم وهو صحّة اتّجاه الشكّ والعلم بذلك ، وعلىٰ الأقلّ تحاولون بهذه الوسيلة إقناع الطرف المقابل لكم بوجهة نظركم ، أي إنكم تتوقّعون منه العلم بصحّة ادّعائكم ، بينما مدّعاكم هو أنَّ حصول العلم مستحيل مطلقاً ! .

٢ ـ إنَّ معنى اكتشاف الخطأ في الإدراكات الحسيّة والعقليّة هو أنّنا نفهم أنَّ إدراكنا ليس مطابقاً للواقع ، إذَن لازم ذلك الاعتراف بوجود العلم بخطأ الإدراك .

٣ ـ واللازم الآخر لذلك أن نعلم بوجود واقع لا يطابقه الإدراك الخطأ ، وإلّا فإنّه لا معنىٰ لكون الإدراك خطأ .

٤ ـ وهناك لازم آخر لذلك وهو أنّ نفس الإدراك الخطأ والصورة الذهنيّة المخالفة للواقع أمر معلوم لنا .

٥ ـ ولا بدّ أن نقبل أيضاً بوجود المخطىء والحسّ أو العقل الذي صدر منه الخطأ .

٦ ـ إنَّ هذا الاستدلال لون من ألوان الاستدلال العقليّ و (إن كان هو في الواقع مغالطة) ، والاعتماد عليه يعني الاعتماد علىٰ العقل وإدراكاته .

٧ ـ ولا بدّ من الإضافة علىٰ ذلك أنَّ ها هنا علماً آخر مفروضاً أيضاً وهو أنَّ الإدراك الخطأ لا يمكن أن يكون صحيحاً في نفس الوقت .

إذن نفسُ هذا الاستدلال يستلزم الاعتراف بوجود مثل هذه العلوم ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إنكار العلم مطلقاً أو حتّىٰ التشكيك في وقوعه ؟! .

كلّ هذه كانت أجوبة نقضيّة علىٰ استدلال أصحاب الشكّ وأمّا الجواب الحلّي عليه وبيان وجه المغالطة فيه فهو في أن نقول :

إنَّ صحّة أو خطأ الإدراكات الحسيّة لا يمكن إثباتها إلّا بأدلّة عقليّة وأمّا ما قيل من أنَّ إدراك الخطأ في إدراك عقليّ يؤدّي إلىٰ سراية احتمال الخطأ إلىٰ سائر الإدراكات العقليّة فهو قول غير صحيح ، وذلك لأنَّ احتمال الخطأ يقع في الإدراكات النظريّة (غير البديهيّة) فحسبُ ، وأمّا البديهيّات العقليّة التي تشكّل الأساس للبراهين الفلسفيّة فهي لا تقبل الخطأ إطلاقاً ، وسوف نوضّح في الدرس التاسع عشر ـ بإذن الله ـ كيفيّة عدم قبولها الخطأ .

خلاصة القول

١ ـ لمّا كان هدفنا من دراسة مسائل المعرفة هو تثبيت الموقف الحقّ للفلسفة الإلٰهيّة فلهذا سوف نتناول بالدراسة تلك المسائل المفيدة في هذا السبيل .

٢ ـ إنَّ علم المعرفة لا يحتاج إلىٰ أيّ أُصول موضوعة يتمّ بيانها في علم آخر .

٣ ـ إنَّ احتياج الفلسفة إلىٰ علم المعرفة ليس من قبيل احتياج علم إلىٰ علم آخر لإثبات أُصوله الموضوعة ، وذلك لعدّة أسباب :

أوّلاً : إنّ القضايا التي تحتاجها الفلسفة هي قضايا بديهيّة ترفض الإنكار .

ثانياً : إنّ الحاجة إلىٰ مثل هذه القضايا التي تُدرس في علم المعرفة هي من قبيل الحاجة إلىٰ القضايا المذكورة في علم المنطق ، فهي لحصول العلم بالعلم ومضاعفة المعرفة .

٤ ـ إنَّ إمكانيّة المعرفة وتحقّقها أمر بديهيٌّ لا يحتاج إلىٰ إثبات ولكنّه قد نُقل عن السوفسطائيّين والمشكّكين أنّهم ينكرون إمكانيّتها إطلاقاً .

٥ ـ إنَّ ادّعاء عدم إمكان المعرفة يتضمّن العلم بهذا الموضوع فيكون ناقضاً لنفسه ، وكذا الادّعاء بنسبيّة جميع العلوم والمعارف .

٦ ـ إنَّ الاستدلال علىٰ هذا الادّعاء الخطأ بوقوع الخطأ في الإدراكات الحسيّة

والعقليّة يستلزم أيضاً عدّة علوم : العلم الحاصل ـ علىٰ الفرض ـ من هذا الدليـل ، العلم بكون بعض الإدراكات الحسيّة والعقليّة خطأ ، العلم بالواقع الذي لا يطابقه ذلك الإدراك الخطأ ، العلم بوجود نفس الإدراك الخطأ ، العلم بوجود المخطىء ، العلم بصحّة هذا الاستدلال المتشكّل من معارف عقليّة ، والعلم باستحالة التناقض .

٧ ـ الجواب الحلّي لهذه الشبهة هو أنَّ صحّة أو خطأ الإدراكات الحسيّة لا يمكن أثباته إلاّ بالاستعانة بالأدلّة العقليّة ، وتبتني هذه الأدلّة علىٰ مجموعة من الإدراكـات العقليّة التي لا يطرأ عليهـا الخطأ ولا يـرتفع إليهـا الشكّ ، ووقـوع الخطأ في بعض الإدراكات العقلية لا يؤدّي إلىٰ تسرّب احتمال الخطأ إليها جميعاً .

الأسئلة

١ ـ ما هي المبادىء التصديقيّة لعلم المعرفة وفي أيّ علم يتمّ بيانها ؟ .

٢ ـ أيُّ واحد من العلمين : علم المعرفة أم علم الوجود ، يتكفّل بإثبات الأُصول الموضوعة للعلم الآخر ؟ .

٣ ـ ما هو ادّعاء أصحاب الشكّ ، وكيف تقيِّم موقفهم ؟ .

٤ ـ ما هي أهمُّ شبهة يطرحها أصحاب الشكّ وما هو الجواب عليها ؟ .

الـدرس الثالث عشر
أقسـام المعرفـة

- في البحث عن حجر الزاوية للمعرفة .
- أوّل تقسيم للعلم .
- العلم الحضوريّ .

وهو يشمل :

- السرّ في عدم قبول العلم الحضوريّ للخطأ .
- مرافقة العلم الحصوليّ للعلم الحضوريّ .
- درجات العلم الحضوريّ .

في البحث عن حجر الزاوية للمعرفة :

لقد أشرنا في الدرس الماضي إلىٰ أنَّ بعض المعارف والإدراكات ليست قابلة للشكّ والترديد إطلاقاً ، وحتّىٰ الدليل الذي أقـامه أصحـاب الشكّ لتبـرير نـظريّتهم المنحرفة المبنيّة علىٰ إنكار مطلق العلم يتضمّن ويستلزم عدّة علوم .

ومن ناحية أُخرىٰ نحن نعلم أنَّ جميع معارفنا واعتقاداتنا ليست مطابقة للواقع ، ونحن أحيانا نحيط علماً بخطأ بعضها .

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين الأمرين فإنّنا نواجه هذا السؤال : مـا هو الفـرق الأساسيّ بين أنواع إدراكات الإنسان بحيث إنَّ بعضها ليس قابلاً للخطأ ولا للتشكيك بينما البعض الآخر قابل للخطأ والتشكيك ؟ وكيف يمكننا تمييز أحدهما من الآخر ؟ .

مرّ علينا في الدرس الثاني أنَّ ديكارتْ نهض لمقاومة موجة الشكّ وتشييد فلسفة تعلو علىٰ التزلزل ، وجعل حجر الزاوية فيها نفس الشكّ وهو ليس قابلاً للشكّ ، واعتبر حتّىٰ وجود « الأنا » صاحب الشكّ والمفكّر متفرّعاً عليه . ثمّ جعل له ملاكاً لا يقبـل الشكّ وهو « الوضوح والتمايز » واعتبره معياراً لمعرفة الأفكار الصحيحة من الخاطئة ، وحـاول استخدام الأُسلوب الـرياضيّ في الفلسفـة ، وفي الواقـع فإنّـه حاول طـرح منطق جديد .

ونحن الآن لسنا بصدد تقييم فلسفة ديكارت ولا تبيين مدىٰ نجاحها في الهدف الذي قصدت إليه ، وإنّما نكتفي بالتذكير بهذه المـلاحظة وهي أنَّ البـدء من الشكّ

بعنوان أنّه نقطة انطلاق للجدل مع أصحاب الشكّ أمرٌ لا غبار عليه كما لاحظْنا ذلك في الدرس السابق . ولكنّه إذا تخيّل أحد أنَّ وجود أيّ شيء ليس واضحاً ولا يقينيّاً إلىٰ هذا الحدّ ، وحتّىٰ وجود نفس صاحب الشكّ لا بدّ من إثباته أيضاً عن طريق وجود الشكّ ، فإنَّ ذلك التخيّل لا يتمتّع بالصحّة ، لأنَّ وجود « الأنا » الواعي والمفكّر واضح وغير قابل للترديد ، علىٰ الأقلّ مثل وجود الشكّ الذي هو حالة من حالاته .

وكذا « الوضوح والتمايز » فإنّه لا يمكن اعتباره المعيار الأساسيّ لمعرفة الأفكار الصحيحة من الخاطئة ، لأنّه علاوةً علىٰ كون هذا المعيار ليس « واضحاً ولا متميّزاً » بصورة كافية ولا يعتبر محكّاً حاسماً فهو لا يستطيع أن يوضح السرَّ في عدم قبول لون خاصّ من الإدراكات للخطأ . وهناك مناقشات طويلة في سائر أجزاء حديثه ، لكنّه ليس هنا مجال طرحها .

أمّا كون الشكّ وصاحبه وأشياءَ أُخرىٰ من هذا القبيل ليست قابلةً للشكّ فله سرٌّ لا يُكشف النقابُ عنه إلّا بدراسة ألوان العلم والإدراك .

أوّل تقسيم للعلم :

إنَّ أوّل تقسيم يمكن للعلم هو أنَّ العلم إمّا أن يتعلّق بذات المعلوم من دون واسطة بحيث إنَّ الوجود الواقعيّ والعينيّ للمعلوم ينكشف للعالِم والشخص المدرك وإمّا أن لا يتعلّق شهود العالِم بالوجود الخارجيّ للمعلوم مباشرةً وإنّما يتعلّق علمه بشيء يعكس المعلوم ، ويطلق عليه اصطلاحاً اسم الصورة الذهنيّة أو المفهوم . والقسم الأوّل يسمّى بـ « العلم الحضوريّ » والقسم الثاني يسمّى بـ « العلم الحصوليّ » .

إنَّ تقسيم العلم إلىٰ هذين القسمين هو لون من ألوان التقسيم العقليّ الدائر بين السلب والإيجاب ، ولهذا لا يمكن أن يفرض قسم ثالث للعلم في عرض هذين القسمين ، أي إنَّ العلم لا يخرج عن أحد هذين القسمين : إمّا أن تكون هناك واسطة بين العالم وذات المعلوم وبفضلها يحصل العلم ، فهذه الصورة تسمّى بالعلم الحصوليّ ، وإمّا أن لا توجد مثل هذه الواسطة وعندئذ يتحقّق العلم الحضوريّ .

ولكن تحقُّق هذين القسمين لدىٰ الإنسان يحتاج إلىٰ توضيح .

العلـم الحضـوريّ :

إنَّ علم أيّ واحد منّا بذاته بعنوان كونه موجوداً مدركاً هو علم لا يقبل الإنكار . وحتّى السوفسطائيّون الذين اعتبروا الإنسان مقياساً لكلّ شيء لم ينكروا نفس وجـود الإنسان ولم يتورّطوا في إنكار علمه بذاته .

ومن الواضح أنَّ المقصود من الإنسان هو ذلك « الأنا » المدرِك والمفكّر الذي يعلم بذاته بالشهود الداخليّ ، لا أنّه ينال العلم عن طريق الحسّ والتجربة وبواسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة . وبعبارة أُخرىٰ : هو عين العلم ، وفي هذا العلم لا يوجد تعدّد وتغاير بين العلم والعالِم والمعلوم ، وكمـا أشرنـا من قبلُ فـإنّ « وحدة العـالِم والمعلوم » هي أكمل مصداق لـ « حضور المعلوم عند العالم » . أمّا علم الإنسان بلون بدنه وشكله وسائر خصائص جسمه فإنَّها ليست بهذا الشكل ، وإنّما يحصل هذا العلم عن طريق البصر أو اللمس أو سائر الحواسّ وبواسطة الصـور الذهنيّـة . وفي داخل أجسامنا توجد أعضاء وأحشاء كثيرة لا علم لنا بها إلّا أن نحيط بها علماً عن طريق آثارها وعلاماتها أو عن طريق الإلمام بعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء (الفسيولـوجيا) وسائر علوم الحياة .

والمقصود من العلم أيضاً ذلك الإدراك البسيط الذي لا يقبل التجزئة ، لا هذه القضيّة القائلة « أنا موجود » المركّبة من أكثر من مفهوم واحد . إذَن المقصود من « العلم بالنفس » هو علمنا بأرواحنا بالعلم الشهوديّ البسيط الذي يتمّ بلا واسطة ، وهذا العلم والوعي خاصّةٌ ذاتيّةٌ لذلك الروح . وقد ثبت في محلّه أنَّ الروح مجرّد وليس مادّياً وكلُّ جوهر مجرّد فهو عالم بذاته ، وتتعلّق هذه المسائل بعلم الوجود وعلم النفس الفلسفيّ وليس هنا مجال تفصيلها .

وكـذا عِلمنا بحـالاتنا النفسيّـة ومشاعـرنا وعـواطفنـا فـإنّـه علم حضـوريّ يتمّ بلا واسطة .

فعندما يستولي علينا « الخـوف » ندرك هـذه الحالـة النفسيّة مبـاشرةً ومن دون واسطة ، لا أنّنا نتعرّف عليها بواسطة الصور أو المفـاهيم الذهنيّـة . أو عندمـا ينبثق « الحبّ » في أنفسنا لأحد أو لشيء فإنّنا ندرك في أعماقنا هذا الجـذب والانجذاب الباطنيّ ، أو عندما نقرّر عمل شيء فإنّنا عالمون بإرادتنا وتصميمنا بـلا واسطة . ولا

يمكن أبداً أن يحبّ أحدٌ شيئاً أو يخاف من شيء أو يتّخذ قراراً للقيام بعمل ولكنّه لا علم له بحبّه أو خوفه أو إرادته !.

ولهذا لا يمكن إنكار وجود الشكّ والتخيّل عندنا ، ولا يستطيع أحد الادّعاء بأنّه لا علم له بشكّه وإنّما هو يشكّ في وجود شكّه ! .

وهناك مصداق آخرُ للعلم الحضوريّ ، وهو علم النفس بقواها المدرِكة والمحرّكة . فعلم النفس بما لديها من قوّة التفكير أو التخيّل وتلك القوّة التي تستخدم أعضاء البدن وجوارحه إنّما هو علم حضوريّ ومباشر لا أنها تتعرّف علىٰ هذه القوىٰ عن طريق الصور أو المفاهيم الذهنيّة . ومن هنا فإنَّ النفس لا تخطىء في استخدامها أبداً ، فلا تستعمل قوّة الإدراك مكانَ قوّة التحريك ، ولا تقوم بحركات جسميّة بالنسبة لشيء تريد التفكير فيه .

ومن جملة الأُمور التي تُدرَك بالعلم الحضوريّ نفسُ الصور والمفاهيم الذهنيّة ، فلا يحصل للنفس علم بها عن طريق صور أو مفاهيم أُخرىٰ . وإذا كان العلم بأيّ شيء لا بدّ أن يتمّ عن طريق حصول المفهوم أو الصورة الذهنيّة فإنّه يلزم من ذلك أن يتحقّق العلم بأي صورة ذهنيّة عن طريق صورة أُخرىٰ ، والعلم بهذه الصورة أيضاً يتمّ عن طريق صورة أُخرىٰ ، وعندئذ لا بدّ من تحقّق علوم وصور ذهنيّة لا نهائية في مورد العلم الواحد ! .

وقد يورد هنا هذا الإشكال وهو : إذا كان العلم الحضوريّ عين المعلوم فإنّه يلزم من ذلك أن تصبح الصور الذهنيّة علوماً حصوليّة وعلوماً حضوريّة في نفس الوقت . وذلك لأنَّ هذه الصور هي عين العلم الحضوريّ لكونها تُدرَك بالعلم الحضوريّ ، ومن ناحية أُخرىٰ فالفرض أنّها علوم حصوليّة بالأشياء الخارجيّة ، إذن كيف يمكن أن يصبح علم واحد علماً حصوليّاً وعلماً حضوريّاً في نفس الوقت ؟ .

الجواب : أنَّ المفاهيم والصور الذهنيّة تتميّز بخاصيّة كونها مرآة للأشياء الخارجية وكاشفة وحاكية عنها ، فمن جهة كونها وسيلة لمعرفة الخارجيّات تعتبر علماً حصوليّاً ، ولكنّها من جهة أنّها حاضرة بعينها عند النفس ، والنفس عالمة بها بصورة مباشرة فهي علم حضوريٌّ ، وهاتان الجهتان مختلفتان فيما بينهما ، فجهة حضوريّتها هو علم النفس بها بلا واسطة ، وجهة حصوليّتها هو كشفها للأشياء الخارجيّة .

ولتوضيح هذا الموضوع نلتفت إلىٰ مثال « المرآة » .فنحن نستطيع أن نتأمّل في المرآة بشكلين وأن ننظر إليها بنحوين : إحداهما نظرة استقلاليّة ، وذلك مثلاً عندما نريد شراء مرآة فنتأمّل في وجهها وقفاها لنتأكّد من خلوّها من الكسر والتشويش ، والأُخرىٰ نظرة آليّة وطريقيّة ، وذلك مثلاً عندما نتأمّل صورنا المنعكسة فيها ، وصحيح أننا في هذه الحالة ننظر إلىٰ المرآة ولكن تركيزنا على صورنا لا علىٰ المرآة .

والصور الذهنيّة أيضاً يمكن أن تَلتفت إليها النفسُ بشكل مستقلّ ، وعندئذ نقول إنّها تُدرَك بالعلم الحضوريّ ، ويمكن أن تغدو وسيلةً لمعرفة الأشخاص أو الأشياء الخارجيّة ، وحينئذٍ نقول إنّها علوم حصوليّة .

ولا يغيبنّ عن القارىء أنَّ المقصود من هذا الحديث ليس هو التفكيك بين هاتين الحالتين من حيث الزمان ، وإنّما المقصود هو التفكيك بين جهتين وحيثيّتين ، ولا يلزم من ذلك أن تصبح الصور الذهنيّة غير معلومة للنفس في الوقت الذي تكون فيه علوماً حصوليّة للأشياء الخارجيّة فتفقد حينئذٍ حيثيّةَ حضوريّتها .

السرّ في عدم قبول العلم الحضوريّ للخطأ :

بهذا التوضيح الذي قدّمناه للعلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ وما بينهما من فرق يُعرف لماذا يكون العلم بالنفس والعلم بالحالات النفسيّة وسائر العلوم الحضوريّة يُعرف لماذا تكون هذه العلوم مستعصية علىٰ الخطأ وذلك لأنَّ نفس الواقع العينيّ ـ في هذه الموارد ـ يكون مورد الشهود ، بخلاف موارد العلم الحصوليّ فإنَّ المفاهيم والصور الذهنيّة تؤدّي فيها دورَ الواسطة ، وقد لا تتطابق بشكل كامل مع الأشخاص والأشياء الخارجيّة .

وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ الخطأ في الإدراك لا يتصوّر إلّا في حالة ما إذا كانت واسطةً بين الشخص المدرِك والذات المدرَكة بحيث إنَّ العلم لا يتحقّق إلّا بفضلها .

في مثل هذه الصورة يرد هذا السؤال : هل هذا المفهوم الذي يقوم بدور الواسطة بين المدرِك والمدرَك يعكس المدرَك بدقّة ويتطابق معه أم لا ؟ .

وما دام لم يثبت أنَّ هذا المفهوم مطابق للذات المدرَكة بشكل دقيق فإنّه لا يحصل يقين بصحّة الإدراك .

وأمّا في حالة ما إذا كان الشيء أو الشخص المدرَك حاضراً بوجوده العينيّ ومن

دون أيّة واسطة عند المدرِك ، وله معه وحدة أو اتّحاد فـإنّه عنـدئذ لا مجـال لفرض الخطأ ، ولا يمكن السؤال هل إنَّ هذا العلم يطابق المعلوم أم لا ؟ لأنَّ العلم في هذه الحالة عين المعلوم .

وضمن ذلك اتضّح معنىٰ صحّة الإدراك وكونه حقيقيّاً وما يقابل ذلك من معنىٰ كونه خطأ . أي إنَّ الحقيقة عبارة عن ذلك الإدراك المطابق للواقع بحيث يعكسه تماماً ، والخطأ عبارة عن الاعتقاد غير المطابق للواقع .

مرافقة العلم الحصوليّ للعلم الحضوريّ :

نجد من اللازم علينا هنا أن نذكّر بملاحظة مهمّة وهي أنَّ الذهن ـ مثل جهاز ذاتيّ الحركة ـ يصوّر دائماً المعلومات الحضوريّة ويأخذ منها صوراً أو مفاهيم ، ثمّ يقـوم بتحليلها وتفسيرها .

مثلاً عندما نُصاب بحالة خوف فإنَّ ذهننا يلتقط صورة لحالة الخوف هذه بحيث يستطيع أن يستعيدها بعد انتهائها ، كما أنّه يدرِك المفهوم الكليّ للخوف ويضمّ إليه مفاهيمَ أُخرىٰ ويخرجها بصورة جملة هي « أنا أخاف » أو « لديّ خوف » أو « الخوف موجود فيّ » . وبسرعة غريبة أيضاً يفسّر طروء هذه الحالة النفسيّة علىٰ أساس معلوماته السابقة ويعيّن علّة ظهورها .

إنَّ كلّ هذه الأفعال والانفعالات الذهنيّة التي تتمّ بسرعة فائقة هي غير إدراك حالة الخوف والعلم الحضوريّ به ، ولكن مقارنتها ومعاصرتها للعلم الحضوريّ قد تؤدّي في كثير من الأحيان إلىٰ الوقوع في الاشتباه ، فيتخيّل الشخص أنّه كما يدرك نفسَ الخوف بالعلم الحضوريّ فإنّه يدرِك علّته أيضاً بالعلم الحضوريّ ، بينما الذي يدركه بالعلم الحضوريّ إنّما هو أمر بسيط عارٍ عن أيّ صورة أو مفهوم ، وخالٍ عن كلّ تفسير ، ولهذا لم يكن فيه مجال للخطأ ، وأمّا التفسير المقارن له فهو من قبيل الإدراكات الحصوليّة ، وهي بذاتها لا تتمتّع بضمان لصحّتها ومطابقتها للواقع .

وبهٰذا يتّضح لدينا كيف ولماذا تقع الأخطاء في بعض العلوم الحضوريّة . مثلاً أحياناً يشعر الإنسان بالجوع ويتخيّل أنّه بحاجة إلىٰ الطعام ، بينما هي رغبة كاذبة وليس هو بحاجةٍ إلىٰ الغذاء في تلك الحال . سرّ ذلك أنَّ ما أدركه بالعلم الحضوريّ وهو لا يقبل الخطأ هو ذلك الإحساس الخاصّ ، ولكن رافق ذلك الإحساسَ تفسيرٌ قام بـه

الذهن على أساس مقارنته بسائر الإحساسات السابقة ، فأفتىٰ بأنّ علّة هذا الإحساس هي الحاجة إلىٰ الغذاء ، وقد كانت هذه المقارنة خطأً ، ومن هنا تسرّب الخطأ إلىٰ مجال تعيين العلّة والتفسير الذهنيّ .

والأخطاء التي تحدث في المكاشفات العرفانيّة هي من هذا الباب . إذن لا بدّ لنا من اللجوء إلىٰ الدقّة في تشخيص العلم الحضوريّ وفصله عمّا يقارنه من تفسير ذهنيّ حتّىٰ لا نُبتلىٰ بمثل هذه الانحرافات الناشئة من الخلط بين الأمور .

درجات العلم الحضوريّ :

الملاحظة الأُخرىٰ التي تستحقّ الاهتمام هي أنّ جميع العلوم الحضوريّة ليست متساوية من حيث الشدَّة والضعف ، وإنّما يتمتّع العلم الحضوريّ أحياناً بقوّة وشدّة كافية تجعله يتمّ بصورة واعية ، ولكنّه يحصل أحياناً أُخرىٰ بصورة ضعيفة وباهتة فيظهر بصورةٍ نصف واعية وحتّىٰ أنَّهُ يتمّ أحياناً بصورة غير واعية .

واختلاف درجات العلم الحضوريّ يعود أحياناً إلىٰ اختلاف درجات وجود الشخص المدرك ، فكلّما كانت النفس ضعيفة من حيث المرتبة الوجوديّة كانت علومها الحضورية ضعيفة وباهتة ، وكلّما ارتفعت مرتبتها الوجوديّة تكاملت علومها الحضوريّة وأصبحت أشدّ وعياً . وتوضيح هذا الموضوع يتوقّف علىٰ بيان مراتب الوجود ومراتب تكامل النفس وهي أُمور يتمّ إثباتها في علوم فلسفيّة أُخرىٰ ، ونستطيع هنا فقط علىٰ أساس هذين الأصلين الموضوعين أن نقبل إمكان الشدّة والضعف في مجال العلوم الحضوريّة .

والعلم الحضوريّ بالحالات النفسيّة يقبل الشدّة والضعف أيضاً بصورة أُخرىٰ . مثلاً هناك مريض يعاني من الآلام وهو يدرك آلامه بالعلم الحضوريّ ، لكنّه عندما يزوره صديق عزيز عليه فإنّه يركّز التفاته نحوه ، وعندئذ لا يدرك شدَّة الآلام . إنّ علّة ضعف الإدراك هذا هو ضعف الالتفات . وعلىٰ العكس من ذلك عندما يخلو إلىٰ نفسه ولا سيّما في أعماق الليل عندما ينصرف اهتمامه عن سائر الأُمور فإنّه يدرك آلامه بشدَّة أعظم ، وعلّة ذلك هي شدّة الالتفات .

واختلاف درجات العلم الحضوريّ قد يؤثّر في تفسيره الذهنيّ . مثلاً عندما تكون النفس في مراحلها الأوّلية فمع أنّها تدرك ذاتها بالعلم الحضوريّ ولكنّها نتيجةً لضعف

هذا العلم تتصوّر ارتباطها بالبدن بصورة « رابطة عينيّة » وبالتالي تتخيّل أنّ حقيقة النفس هي هذا البدن المادّي أو الظواهر المرتبطة به ، ولكنّها عندما تظفر بدرجات عليا من العلم الحضوريّ وبعبارة أُخرىٰ عندما يتكامل جوهر النفس فإنّه لا يحصل مثل هذا الاشتباه .

وكذا قد أُثبت في محلّه أنّ للإنسان علماً حضوريّاً بخالقه ، ولكنّه نتيجةً لضعف مرتبته الوجوديّة ولزيادة التفاته إلىٰ البدن والأُمور الماديّة فإنّ ذلك العلم ينزوي في اللاوعي . ولكنّه بتكامل النفس والحدّ من الالتفات للجسم والأُمور الماديّة وتنمية التوجّهات القلبيّة لله سبحانه وتعالىٰ فإنّ ذلك العلم يصعد إلىٰ مراتب من الوضوح والوعي بحيث يؤهّل صاحبه أن يقول :

« أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ؟ »(١) .

خلاصة القول

١ ـ إنّ العلم بوجود الشكّ جعله ديكارتْ حجَر الزاوية للمعرفة اليقينيّة وحاول عن هذا الطريق إثبات وجود صاحب الشكّ (روح الإنسان) ، ثمّ أعلن الوضوح والتمايز بعنوان أنه معيار لمعرفة الأفكار الصحيحة من غير الصحيحة .

٢ ـ إنّ البدء بالشكّ كنقطة انطلاق للبحث مع أصحاب الشكّ أمر صحيح ولكنّه لا يمكن جعل ذلك مقدّماً علىٰ العلم بالنفس أو دليلاً علىٰ وجودها ، ولا يمكن قبول الوضوح والتمايز علىٰ أساس أنّه معيار لمعرفة الحقيقة .

٣ ـ في العلم الحصوليّ يتعرّف العالِم علىٰ الشيء أو الشخص المدرَك بواسطة المفهوم أو الصورة الذهنيّة له ، ولكنّه لا وجود لمثل هذه الواسطة في العلم الحضوريّ .

٤ ـ إنّ علم أيّ شخص بوجوده وبقواه النفسيّة وبمشاعره وعواطفه وبسائر حالاته النفسيّة وبفعل النفس الصادر منها بلا واسطة كالإرادة والتصميم هو علم حضوريّ .

٥ ـ إنّ المفاهيم والصور الذهنيّة بالنسبة للأشياء أو الأشخاص الذين تحكيهم

(١) ليرجع من أحبّ إلى دعاء يوم عرفة لسيّد الشهداء الحسين (ع) .

هي من لون العلم الحصولي ، ولكنّ النفس تدرِك نفس تلك الصور بالعلم الحضوريّ .

٦ ـ إنَّ الخطأ الذي هو عبارة عن عدم مطابقة الإدراك للمدرَك لا يمكن أن يتحقّق إلاّ في الإدراك بالواسطة ، وذلك لأنّه في هذا المجال فقط يوجد هذا الاحتمال وهو أن لا تطابق الصورة الإدراكيّة حقيقة المعلوم ، وأمّا في العلم الحضوريّ حيث تكون ذات المعلوم مورد شهود العالِم فلا وجود لمثل هذا الاحتمال ، وهذا هو سرّ رفض العلم الحضوريّ للخطأ .

٧ ـ إنَّ العلم الحضوريّ شهود بسيط ، فلا وجود فيه لموضوع ولا محمول ، ولا تحليل ولا تفسير . ولكنّه يرافقه ويتحقّق معه علم أو أكثرُ من العلوم الحصوليّة التي يمكن أن يكون بعضها خطأً مثل الرغبة الكاذبة والمكاشفات التي تصاحبها تفسيرات ذهنيّة مغلوطة .

٨ ـ للعلم الحضوريّ درجات مختلفة ، وقد يتمّ بعضها بصورة غير واعية مثل العلم الحضوريّ لأغلب الناس بالله سبحانه وتعالىٰ .

٩ ـ إنَّ علّة اختلاف درجات العلم الحضوريّ هي إمّا تفاوت درجات وجود ذات العالِم مثل اختلاف علم النفس بذاتها في المراتب المختلفة التي تظهر من التجرّد ، وإمّا تفاوت مراتب التفات النفس، مثل اختلاف الإحساس بالألم الذي يعود إلىٰ شدّة الالتفات أو ضعفه .

١٠ ـ إنَّ ضعف العلم الحضوريّ قد يؤدّي إلىٰ تفسير ذهنيّ خاطىء كما يحدث عند الذين يتخيّلون أنَّ روحهم وبدنهم شيء واحد مع أنَّ لديهم علماً حضوريّاً بأرواحهم .

الأسئلـة

١ ـ ما هي السبيل التي اقترحها ديكارتْ لمعرفة الحقائق ؟ وكيف تقيِّم ذلك ؟.
٢ ـ ما هو الفرق الأساسيّ بين العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ ؟.
٣ ـ اضرب ثلاثة أمثلة علىٰ العلم الحضوريّ .
٤ ـ ما هو السرّ في كون العلم الحضوريّ لا يقبل الخطأ ؟.
٥ ـ كيف تفسّر الرغبة الكاذبة والمكاشفات العرفانيّة الخاطئة ؟.
٦ ـ ما هو السبب في اختلاف درجات العلم الحضوريّ ؟ .

الـدرس الرابع عشر
العلـم الحصولـيّ

- ضرورة دراسة العلم الحصوليّ .
- التصوّر والتصديق .
- أجزاء القضيّة .
- أقسام التصوّر .

وهو يشمل :

- التصوّرات الكليّة .
- دراسة حول المفهوم الكليّ .
- جواب لشبهة .
- دراسة النظريّات الأُخرىٰ .

ضرورة دراسة العلم الحصوليّ :

عَلمنا أنَّ العلم الحضوريّ هو وجدان نفس الواقع الخارجيّ ومن هنا فإنّه لا يرتفع إليه شكٌّ ولا شبهة . ولكن نطاق العلم الحضوريّ محدود ولا يستطيع وحده أن يحلّ مشكلة علم المعرفة ، وإذا لم نظفر بسبيل لمعرفة الحقائق من بين العلوم الحصوليّة فإنّنا لا نستطيع منطقيّاً أن نقبل أيَّ نظرية يقينيّة في أيّ علم من العلوم ، وحتّىٰ البديهيّات الأوّلية أيضاً تفقد قطعيّتها وضرورتها ، ولا يبقىٰ لها سوىٰ اسم البداهة والضرورة . إذن لا بدّ من بذل أقصىٰ الجهود لتقييم المعارف الحصوليّة وللظفر بمعيار الحقيقة فيها ، ولهذا الهدف نتناول دراسة أنواع العلم الحصوليّ .

التصوّر والتصديق :

يقسّم المنطقيّون العلم إلىٰ قسمين : التصوّر والتصديق ، وهم في الواقع قد ضيّقوا مفهوم العلم وحصروه في العلم الحصوليّ ومن ناحية أُخرىٰ فإنّهم وسّعوه ليشمل التصوّر البسيط . فالتصوّر في اللغة يعني « قبول الصورة » ، وهو عند أهل المعقول عبارة عن ظاهرة ذهنيّة بسيطة تتميّز بشأنيّة الحكاية عمّا وراءها مثل تصوّر جبل عرفات ومفهوم الجبل .

والتصديق في اللغة بمعنىٰ « اعتبار الشيء صدقاً » و « الاعتراف به » ويطلق في اصطلاح المنطق والفلسفة علىٰ معنيين متقاربين ، ولهذا فإنّه يعتبر من المشتركات اللفظيّة :

أ ـ بمعنىٰ القضيّة المنطقيّة التي أبسط أشكالها يتكوّن من موضوع ومحمول وحكم باتّحادهما .

ب ـ بمعنىٰ نفس الحكم الذي هو أمر بسيط ويعكس اعتقاد الشخص باتّحاد الموضوع والمحمول .

وقد تخيّل بعض المناطقة الغربيّين المحدثين أنَّ التصديق عبارة عن انتقال الذهن من تصوّر إلىٰ تصوّر آخر علىٰ أساس قواعد تداعي المعاني . ولكن هذا التخيّل غير صحيح لأنّه ليس كلّما وُجد تصديق تحقّق معه تداعي المعاني ، ولا أنّه كلّما وُجد تداعي المعاني وُجد معه التصديق ضرورةً ، وإنَّما قوام التصديق بالحكم ، وهذا هو الفرق بين القضيّة وعدّة تصوّرات مترافقة أو تتحقّق تدريجيّاً في الذهن من دون أن يكون بينها إسناد .

أجزاء القضيّة :

عرفنا أنَّ التصديق بمعنىٰ الحكم هو أمر بسيط ، ولكنّه بمعنىٰ القضيّة يكون مركّباً من عدّة أجزاء . وهناك نظريّات مختلفة حول أجزاء القضيّة ، يطول بنا المقام إذا أردنا دراستها جميعاً ، لذا نوكل التحقيق فيها إلىٰ علم المنطق ونكتفي هنا بإشارة سريعة إليها : زعم البعض أنَّ القضيّة الحمليّة مركّبة من جزءين (الموضوع والمحمول) ، وأضاف البعض الآخر النسبة بينهما بعنوان أنَّها جزء ثالث ، واعتبر البعض الآخر الحكمَ بوقوع النسبة أو بعدم وقوعها جزءً رابعاً لها .

وبعضهم فرّق بين القضايا الموجبة والقضايا السالبة ، فقال بوجود الحكم في القضايا الموجبة دون السالبة وصرّح بأنَّ مفادها سلب الحكم .

وبعضهم أنكر وجود النسبة في القضايا المسمّاة بالهليّات البسيطة (أي القضايا التي مفادها وجود الموضوع فقط في الخارج مثل « الإنسان موجود ») وفي الحمل الأوّليّ (وهي القضايا التي يكون مفهوم موضوعها ومحمولها واحداً مثل « الإنسان حيوان ناطق ») .

ولكنّه لا ينبغي الشكّ في أنَّ أيّ قضية ـ من وجهة النظر المنطقيّة ـ لا يمكن أن تكون فارغة من النسبة والحكم ، لأنَّ قوام التصديق ـ كما قلنا ـ هو بالحكم ، والحكم

يتعلّق بالنسبة بين جزئي القضية . وإن كان من الممكن أن تكون هناك بعض الفروق بين القضايا من وجهة النظر الفلسفيّة وما يرتبط بعلم الوجود .

أقسام التصوّر :

إنَّ التصوّر ينقسم من ناحية إلىٰ قسمين : الكليّ والجزئيّ ؛ فالتصوّر الكليّ عبارة عن ذلك المفهوم الذي يعكس أشياء أو أشخاصاً متعدّدين ، مثل مفهوم الإنسان الذي يصدق علىٰ ملايين كثيرة من الفرد الإنسانيّ . والتصوّر الجزئيّ عبارة عن تلك الصورة الذهنيّة التي تعكس موجوداً واحداً مثل الصورة الذهنيّة لسقراط .

وينقسم كل من التصورات الكليّة والجزئيّة إلىٰ أقسام أُخرىٰ نشير هنا إلىٰ جانب منها :

التصورات الحسيّة : وهي الظواهر الذهنيّة البسيطة التي تحصل نتيجةً لاتّصال أعضاء الحسّ بالواقعيّات الماديّة ، مثل صور المناظر التي نشاهدها بأعيننا أو الأصوات التي نسمعها بآذاننا . وبقاء مثل هذه التصوّرات متوقّف علىٰ بقاء الاتّصال بالخارج ، وبعد انقطاع الاتّصال بالخارج ولو بفترة قصيرة (مثلاً عُشر الثانية) فإنّها تذهب من صفحة الوجود .

التصوّرات الخياليّة : وهي الظواهر الذهنيّة البسيطة والخاصّة التي تحصل بعد التصوّرات الحسيّة والاتّصال بالخارج ، ولكن بقاءها ليس متوقّفاً علىٰ بقاء الاتّصال بالخارج ، مثل الصورة الذهنيّة لإحدىٰ الحدائق فهي باقية في ذهننا حتّىٰ بعد أن نغمض أعيننا ، ونستطيع أن نتذكّرها بعد سنين طويلة .

التصوّرات الوهميّة : ذكر كثيرٌ من الفلاسفة لوناً آخر للتصوّرات الجزئيّة وهو يتعلق بالمعاني الجزئيّة ومثّلوا له بإحساس العداوة الذي يشعر به بعض الحيوانات من البعض الآخر فيؤدّي إلىٰ فرارها منها ، وتوسّع بعضهم فيه فنسبه إلىٰ مطلق المعاني الجزئيّة ومن جملتها إحساس الحبّ والعداوة عند الإنسان .

ولا شكّ أنَّ المفهوم الكليّ للحبّ والعداوة هو من قبيل التصوّرات الكليّة ، ولا يمكن اعتباره من أقسام التصوّرات الجزئيّة .

وأمّا إدراك جزئيّ الحبّ والعداوة في نفس المدرِك أي المحبّة التي يجدها الإنسان في نفسه بالنسبة لشخص مّا أو العداوة التي يلاحظها في ذاته بالنسبة إلىٰ آخر

فهو من قبيل العلم الحضوريّ بالكيفيّات النفسانيّة ولا يمكن عدّه من قبيل التصوّر الذي هو لون من ألوان العلم الحصوليّ .

وأمّا إحساس العداوة في شخص آخرَ فهو في الحقيقة ليس إحساساً مباشراً ومن دون واسطة ، وإنّما هو نسبة مثلِ الحالة التي يجدها الإنسان في نفسه إلىٰ شخص آخر يتعرّض لظروف مشابهة لظروفه .

وأمّا الحكم بالنسبة لإدراكات الحيوانات فهو يحتاج إلىٰ دراسات أخرىٰ ليس هنا مجال طرحها .

والذي يمكن قبوله بعنوان أنّه لون خاصّ من التصوّر الجزئيّ هو ذلك التصوّر الحاصل من الحالات النفسانيّة وهو قابل للتذكّر ويشبه التصوّر الخياليّ بالنسبة للتصوّر الحسيّ ، مثل تذكّر الخوف الخاصّ الذي وُجد في لحظة معيّنة ، أو الحبّ الخاصّ الذي تحقّق في لحظة مشخّصة .

ولا بدّ أن نشير إلىٰ أنّ التصوّر الوهميّ قد يطلق ويراد به التصوّر الذي لا واقع له ، وأحياناً يختصّ باسم « التوهّم » .

التصوّرات الكليّة :

عرفنا أنّ التصوّر ينقسم من إحدىٰ النواحي إلىٰ قسمين هما الكليّ والجزئيّ . والذي تحدّثنا عنه لحدّ الآن من أقسام التصوّرات إنّما هي التصوّرات الجزئيّة ، وأمّا التصوّرات الكليّة المعروفة باسم « المفاهيم العقليّة » و « المعقولات » فهي تشكّل محوراً لدراسات فلسفيّة مهمّة ، وقد تناولها الكثير بالدراسة منذ أزمان غابرة .

فمنذ زمن موغل في القدم كان هذا الرأي موجوداً وهو أنّه لا يوجد لدينا مفهوم يسمّىٰ المفهوم الكليّ أصلاً ، والألفاظ التي تطلق وهي تدلّ على المفاهيم الكليّة إنّما هي في الواقع مثل المشتركات اللفظيّة التي تدلّ علىٰ أُمور متعدّدة . فمثلاً لفظ « الإنسان » الذي يطلق علىٰ أفراد كثيرة هو مثل الاسم الخاصّ الذي تتّخذه عدّة عوائل إسماً لوليدها ، أو مثل اللقب الذي يطلق علىٰ جميع أفراد العائلة .

ويُعرف أتباع هذه النظريّة بـ « الإسميّين » (نومیناليست) . وقد أشرنا في الدرس الثاني إلىٰ أنّ ويليام الأكامي الذي عاش في أواخر القرون الوسطىٰ قد مال إلىٰ هذه النظريّة ثمّ اعتنقها من بعده باركلي . وفي العصر الراهن لا بدّ من إدراج الوضعيّين

وبعض أتباع المذاهب الأُخرىٰ ضمن هذه الفئة .

وهناك نظريّة أُخرىٰ قريبة من هذه النظريّة وهي التي تزعم أنَّ التصوّر الكليّ عبارة عن تصوّر جزئيّ مبهم . وذلك بأن تحذف بعض خصائص الصورة الجزئيّة بحيث تصبح صالحة للانطباق على أشياءَ أخرىٰ أو أشخاص آخرين . مثلاً لدينا تصوّرٌ لشخص معيّن ، ولكنّه بحذف بعض خصائصه يصبح صالحاً للانطباق علىٰ أخيه ، وبحذف خصائص أخرىٰ يصلح للانطباق علىٰ عدّة أفراد آخرين . وهكذا كلّما حذفنا عدداً أكبر من الخصائص فإنّه يصبح أكثر كليةً ويصلح للانطباق علىٰ أفراد أكثر ، حتّىٰ ينتهي الأمرُ به ليشمل الحيوانات وحتّىٰ النباتات والجمادات أيضاً . كما أنَّ الشبح الذي يُرىٰ من بعيد فإنّه نتيجةً للإبهام الشديد يصلح للانطباق علىٰ الصخرة والشجرة والحيوان والإنسان ، ولهذا نشكّ في الرؤية البدائيّة فلا نعلم هل إنّه إنسان أو شيء آخرُ ، وكلّما اقتربنا نحوه أكثر واتّضحت الرؤية فإنّ مجال الاحتمالات يضيق حتّىٰ ينتهي المطاف في التعيّن بشيء أو شخص محدّد .

وهذا هو رأي هيوم في المفاهيم الكليّة ، ويشاركه في ذلك كثير من الناس .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ بعض الفلاسفة الأقدمين من قبيل أفلاطون يؤكّد علىٰ كون المفاهيم الكليّة واقعيّة ، وحتّىٰ أنّه ينسب إليها لوناً من الواقعيّة الخارجيّة التي هي فوق الزمان والمكان ، واعتبر إدراك الكليّات من قبيل مشاهدة المجرّدات والمُثُل العقليّة (المُثُل الأفلاطونيّة) . وقد فُسِّرت هذه النظريّة بصور مختلفة ، أو اشتقّوا منها نظريّات ثانويّة أُخرىٰ[1] كما قال البعض :

إنَّ روح الإنسان كانت تشاهد الحقائق العقليّة قبل تعلّقها بالبدن في عالَم المجرّدات ، وعندما تعلّقتْ بالبدن نسيتْ ذلك ، وبمجرّد أن ترىٰ الأفراد المادّية فإنها تتذكّر الحقائق المجرّدة ، وهذا التذكّر هو إدراك الكليّات .

والبعض الآخر ممّن لا يعترف بقدم الروح ووجودها قبل البدن ، يعتقد أنَّ الإدراكات الحسيّة وسيلة لكي تستعدّ النفس لمشاهدة المجرّدات . ولكنّ المشاهدة التي تحصل عن هذا الطريق إنّما هي مشاهدة من بعيد ، وإدراك الكليّات هو عبارة عن

---

(١) تعتبر نظريّة إدموند هوسّرل في « معرفة الظواهر » من مشتقّات هذه النظريّة .

مشاهدة الحقائق المجرّدة من بعيد ، وهذا بخلاف المشاهدات العرفانيّة التي تتمّ بمقدّمات أُخرىٰ فإنّها مشاهدات من قريب .

وقد قبل هذا التفسيرَ بعضُ الفلاسفة المسلمين من قبيل صدر المتألّهين والمرحوم الأُستاذ العلّامة الطباطبائيّ .

ولكن أشهر النظريّات في باب المفاهيم الكليّة هي أنّها لون خاصّ من المفاهيم الذهنيّة ، وهي تتحقّق مع وصف الكليّة في مرتبة معيّنة من الذهن ، والعقل هو المدرِك لها . وبهذه الصورة يتشكّل واحد مَن اصطلاحات العقل الذي يعني تلك القوّة المدركة للمفاهيم الذهنيّة الكليّة . وتُنسب هذه النظريّة لأرسطو ، وقد قبلها معظم الفلاسفة المسلمين .

وبالالتفات إلىٰ أنَّ النظريّتين الأُولىٰ والثانية هما بمعنىٰ نفي الإدراك العقلي ونقطة الانطلاق لتدمير الميتافيزيقا وخفضها إلىٰ مستوىٰ المباحث اللفظيّة والتحليلات اللغويّة فإنّه من الضروريّ أن نتأنّىٰ كثيراً حتّىٰ نشيد أساساً محكماً للبحوث اللاحقة .

دراسة حول المفهوم الكليّ :

كما أشرنا من قبل فإنَّ حديث الإسميّين (نوميناليست) يعود إلىٰ هذا الأمر ، وهو أنَّ الألفاظ الكليّة هي من قبيل المشتركات اللفظيّة أو في حكمها حيث تدلّ علىٰ أفراد متعدّدين .

وللجواب الحاسم علىٰ هذا القول لا بدّ من تقديم توضيح للمشترك اللفظيّ والمشترك المعنويّ والفرق بينهما :

فالمشترك اللفظيّ عبارة عن ذلك اللفظ الذي وضع عدّة مرّات لعدّة معانٍ ، مثل لفظ العين في اللغة العربيّة ، حيث وضع مرّةً للعين الباصرة ، وأُخرىٰ للعين النابعة ، وثالثة للذهب .

أمّا المشترك المعنويّ فهو ذلك اللفظ الذي وضع مرّة واحدة ، ولكنّه يدلّ علىٰ جهة مشتركة بين أُمور متعدّدة ، وهو بأحد المعاني قابل للانطباق عليها جميعاً .

وأهمّ ما يفترق به المشترك اللفظيّ عن المشترك المعنويّ هي هذه النقاط :

١ ـ المشترك اللفظيّ يحتاج إلىٰ أوضاع متعدّدة ، بينما المشترك المعنويّ

لا يحتاج إلّا إلىٰ وضع واحد .

٢ ـ المشترك المعنويّ قابل للصدق علىٰ ما لا نهاية له من الأفراد والمصاديق ، أمّا المشترك اللفظيّ فهو يصدق علىٰ معانٍ معدودة هي تلك التي وُضع لها .

٣ ـ إنَّ معنىٰ المشترك المعنويّ معنىٰ واحدٌ عامٌ لا يحتاج فهمه إلىٰ أيّ قرينة ، بينما للمشترك اللفظيّ معانٍ مختلفةٌ ، يحتاج تعيين كلّ واحد منها إلى قرينة معيَّنةٍ .

وبعد الأخذ بعين الاعتبار هذه الفروق نتناول بالدراسة ألفاظاً من قبيل الإنسان والحيوان و . . . ثمّ نتساءل :

هل إنّنا نفهم من كلّ واحد من هذه الألفاظ معنىٰ واحداً من دون حاجة إلىٰ قرينة معيَّنة ، أم إنّنا عندما نسمع أحدها فإنَّ عدّة معانٍ تحضر في أذهاننا ولو لم تكن هناك قرينة معيَّنة فإنّنا نبقىٰ حائرين في أنَّ القائل يقصد أيّ واحد منها ؟ .

لا شكّ أنّنا لا نعتبر زيداً وخالداً وصالحاً بعنوان أنّها معانٍ للفظ « الإنسان » حتّىٰ يكتسحنا الشكّ فلا ندري أيّ معنىٰ من هذه هو المقصود من ذلك اللفظ ، وإنّما نحن نعلم أنَّ هذا اللفظ له معنىٰ واحد وهو مشترك بين هذه الأفراد وأفراد الإنسان الأُخرىٰ ، فهو إذن ليس مشتركاً لفظيّاً .

والآن نتساءل : هل إنَّ هذه الألفاظ محدودة بالنسبة لمصاديقها أم إنَّها تقبل الانطباق علىٰ ما لا نهاية له من الأفراد ؟ .

من البديهيّ أنَّ معنىٰ هذه الألفاظ لا يقتضي المحدوديّة من حيث عدد المصاديق ، بل هو قابل للصدق علىٰ أفراد غير متناهية .

وأخيراً فإنّنا نلاحظ أنَّ كلّ واحد من هذه الألفاظ ليس له أوضاع لا نهائيّة ، وأيّ واحد منّا لا يستطيع أن يتصوّر في ذهنه أفراداً غير متناهيّة ثمَّ يضع لفظاً واحداً بأوضاع لا متناهية لكلّ واحد من تلك الأفراد . ونلاحظ من ناحية أُخرىٰ أنّنا نستطيع أن نضع لفظاً واحداً بشكل يصلح للانطباق علىٰ ما لا نهاية له من الأفراد .

إذن الكلّيات مستغنية عن الأوضاع اللانهائيّة .

والنتيجة أنَّ الألفاظ الكليّة هي من قبيل المشتركات المعنويّة لا من قبيل المشتركات اللفظيّة .

وقد يعترض علينا أحد بأنَّ ما قلتموه ليس كافياً لبيان عدم إمكان الأوضاع المتعدّدة في المشتركات ، وذلك لأنه من الممكن أن يتصوّر الواضع في ذهنه مصداقاً واحداً (وليس مصاديق لا نهائية) ثمّ يضع اللفظ له ولجميع الأفراد التي تُشبهه .

ولكنّنا نعلم أنَّ مثل هذا الشخص لا بدّ أن يتصوّر معنىٰ « جميع » و « الأفراد » و « المشابهة » حتّىٰ يتمكّن من القيام بهذا الوضع ، والسؤال حينئذٍ يتّجه إلىٰ هذه الألفاظ بأنّها كيف وضعت ؟ وكيف تقبل الصدق علىٰ موارد لا نهائيّة ؟ .

ولا بدّ أن نقبل بالتالي أنَّ ذهننا يستطيع أن يتصوّر مفهوماً يقبل الانطباق علىٰ مصاديق غير محدودة مع أنّه واحد ، ولا يمكن أن يتحقّق مثل هذا المفهوم إذا كان لا بدّ من وضعه بشكل مستقلّ لكلّ واحد من المصاديق اللامتناهية ، وذلك لأنَّ مثل هذا الأمر لا يتيسّر فعله لأيّ إنسان كان .

جواب لشبهة :

وقد تمسّك الإسميّون لإنكار واقعيّة المفاهيم الكلّية بهذه الشبهة وهي :

إنَّ أيَّ مفهوم يتحقّق في الذهن فهو مفهوم خاصٌّ ومعيّن ومغاير للمفاهيم المشابهة له والمتحقّقة في أذهان أُخرىٰ ، وحتّىٰ نفس ذلك الشخص إذا تصوّر ذلك المفهوم في وقت آخر فإنّه سوف يكون مفهوماً آخر ، إذن كيف يمكن القول أنَّ المفهوم الكليّ يتحقّق في الذهن بوصف الكلّية والوحدة ؟ .

إنَّ منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين حيثيّة المفهوم وحيثيّة الوجود، وبعبارة أُخرىٰ : هو الخلط بين الأحكام المنطقيّة والأحكام الفلسفيّة . فنحن لا نشكّ أيضاً في أنَّ كلّ مفهوم فهو متشخص من حيث إنه موجود ، وحسب قول الفلاسفة أنَّ « الوجود مساوق للتشخّص » ، فإذا تصوّرناه مرّة أُخرىٰ فإنَّ له وجوداً آخرَ ، ولكنَّ الكلّية والوحدة المفهوميّة ليست هي بلحاظ وجوده وإنما هي بلحاظ حيثيّة المفهوميّة أي ناحية عكسه للأفراد والمصاديق المتعدّدة .

وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ ذهننا عندما ينظر إلىٰ المفهوم نظرةً آليّة (لا استقلاليّة) بما أنّه مرآة ويجرّب قابليّة انطباقه علىٰ مصاديق متعدّدة فإنّه ينتزع منه صفة الكلّية . وهذا بخلاف ما لو نظر إليه الذهن بما أنّه موجود فهو حينئذٍ أمر شخصيٌّ .

دراسة النظريّات الأخرىٰ :

وأمّا الذين تخيّلوا أنَّ المفهوم الكليّ عبارة عن تصوّر جزئيّ مبهم ، وقد وضع اللفظ الكليّ لتلك الصورة الشاحبة ، فإنَّهم لم يستطيعوا أيضاً أن يدركوا حقيقة الكليّة . وأفضل سبيل لإيقافهم علىٰ اشتباههم هو إلفاتهم إلىٰ المفاهيم التي ليس لها مصداق حقيقيٌّ في الخارج مثل مفهوم المعدوم والمستحيل ، أو ليس لها مصداق ماديّ ومحسوس مثل مفهوم الله والمَلَكَ والروح ، أو تلك المفاهيم القابلة للانطباق علىٰ المصاديق الماديّة والمصاديق المجرّدة مثل مفهوم العلّة والمعلول . وذلك لأنَّ هذه المفاهيم لا يمكن أن يقال فيها إنّها نفس الصورة الجزئيّة لكنّها باهتة اللون .

وكذا المفاهيم التي تصدق علىٰ أشياء متضادّة مثل مفهوم « اللون » الذي يحمل على « الأسود » وعلىٰ « الأبيض » ، فلا يمكن القول أنَّ اللون الأبيض قد أصبح مبهماً إلىٰ حدّ أنه تحوَّل إلىٰ مطلق اللون فهو صادق علىٰ الأسود أيضاً ، أو أنَّ اللون الأسود قد أصبح ضعيفاً وباهتاً إلىٰ حدّ أنه يقبل الصدق علىٰ الأبيض أيضاً .

ونظير هذا الإشكال يرد علىٰ قول الأفلاطونيّين ، وذلك لأنَّ كثيراً من المفاهيم الكليّة ـ مثل مفهوم المعدوم والمستحيل ـ ليس لها مثال عقليٌّ حتّىٰ يقال إنَّ إدراك الكليّات هو مشاهدة الحقائق العقليّة والمجرّدة لها .

إذن القول الصحيح هو ما ارتضاه أكثر الفلاسفة المسلمين وأصحاب الاتّجاه العقليّ وهو أنَّ للإنسان قوّة إدراك خاصّةً تسمّى العقل ، وعملها إدراك المفاهيم الذهنيّة الكليّة ، سواء أكانت المفاهيم التي لها مصداق حسّي أم سائر المفاهيم الكليّة التي ليس لها مصداق حسّي .

خلاصة القول

١ ـ العلوم الحضوريّة محدودة ، وكونها لا تقبل الخطأ ليس كافياً لحلّ مشكلة المعرفة ، ومن هنا لا بدّ من بذل الجهد لتقييم العلوم الحصوليّة .

٢ ـ التصوّر هو عبارة عن تلك الظاهرة الذهنيّة البسيطة التي من شأنها أن تعكس وراءها .

٣ ـ التصديق في أحد الاصطلاحات عبارة عن القضيّة المنطقيّة المشتملة علىٰ

الموضوع والمحمول والحكم باتّحادهما ، وفي اصطلاح آخر يُطلق علىٰ نفس الحكم .

٤ ـ قوام القضيّة بالحكم ، ومن وجهة النظر المنطقيّة لا توجد قضيّة مجرّدة عن الحكم .

٥ ـ ينقسم التصوّر إلىٰ قسمين : (الكليّ والجزئيّ) ، وتنقسم التصوّرات الجزئيّة إلىٰ الحسّية والخياليّة والوهميّة .

٦ ـ أنكر الإسميّون الكليّة بعنوان أنها صفة للمفاهيم ، واعتبروا الألفاظ الكليّة من قبيل المشتركات اللفظيّة .

٧ ـ هناك فئة أُخرىٰ اعتبرت المفهوم الكليّ صورةً جزئيةً مبهمةً وهي نتيجةً لهذا الإبهام تقبل الانطباق علىٰ أُمور متعدّدة .

٨ ـ فسّر الأفلاطونيّون إدراك الكليّات بأنّه مشاهدة للحقائق المجرّدة أو هو تذكّرها .

٩ ـ اعتبر أتباع أرسطو إدراك الكليّ لوناً خاصّاً من الإدراك الذهنيّ الذي يحصل للعقل .

١٠ ـ يتمّ إبطال نظريّة الإسميّين بالتأمّل في خصائص المفاهيم الكليّة والألفاظ الحاكية لها ، مثل التأمّل في وحدة الوضع ، وعدم الاحتياج للقرينة المعيّنة ، وقابليّة الانطباق علىٰ مصاديق غير متناهية .

١١ ـ إنَّ وحدة المفهوم الكليّ هي بلحاظ حيثيته المفهوميّة ، ولا تتنافىٰ مع تعدّد وجوده في الأذهان المختلفة ، ولا مع تكرّره في الذهن الواحد .

١٢ ـ إنَّ وجود بعض المفاهيم من قبيل المعدوم والمستحيل دليل علىٰ بطلان النظريّتين الثانية والثالثة ، وبهذا يتعيّن اللجوء إلىٰ النظريّة الرابعة .

الأسئلـة

١ ـ عرّف التصوّر والتصديق ، واشرح الفرق بينهما .

٢ ـ أيمكن أن تكون هناك قضيّة ليس فيها حكم ؟ .

٣ ـ عرّف التصوّر الكليّ والجزئيّ .

٤ ـ بيّن أقسام التصوّرات الجزئيّة .

٥ ـ اشرح الأقوال المختلفة حول التصوّر الكليّ .

٦ ـ أيُّ قول من هذه الأقوال هو الصحيح ؟ وما هو الدليل علىٰ بطلان سائر الأقوال ؟

الـدرس الخامس عشر
أقسام المفاهيم الكلّية

ـ أقسام المعقولات .

ـ خصائص كلّ واحد من أقسام المعقولات .

ـ المفاهيم الاعتباريّة .

وهو يشمل :

ـ المفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة .

ـ ينبغي ولا ينبغي .

ـ الموضوعات الأخلاقيّة والقانونيّة .

أقسـام المعقـولات :

تنقسم المفاهيم الكليّة التي يستفاد منها في العلوم العقلية إلىٰ ثلاث فئات :

المفاهيم الماهويّة أو المعقولات الأُولىٰ مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض ؛ والمفاهيم الفلسفيّة أو المعقولات الثانية الفلسفيّة مثل مفهوم العلّة ومفهوم المعلول ؛ والمفاهيم المنطقيّة أو المعقولات الثانية المنطقيّة مثل مفهوم العكس المستوي ومفهوم عكس النقيض .

ونذكّر بأنَّ هناك ألواناً أُخرىٰ من المفاهيم الكليّة وهي تُستخدم في علم الأخلاق وعلم الحقوق وسوف نشير إليها فيما بعدُ .

إنَّ هذا التقسيم الثلاثيّ الذي هو من مبتكرات الفلاسفة المسلمين له فوائدُ جمّةٌ سنتعرّف عليها خلال البحوث القادمة ، وعدم الدقّة في معرفتها وتمييز بعضها عن بعض يؤدّي إلىٰ خلط عجيب ومشاكلَ معقّدة في الدراسات الفلسفيّة ، وكثيرٌ من زلّات الفلاسفة الغربيّين ناتجة من الخلط بين هذه المفاهيم والشاهد علىٰ ذلك ما نلاحظه في أحاديث هيجل وكانت[1] إذن لا بدّ أن نقدّم بعض التوضيح لها :

المفهوم الكليّ إمّا أن يقبل الحمل علىٰ الأمور العينيّة ، أي إنَّ اتّصافه خارجيً

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلىٰ كتابنا « محاضرات في الإيديولوجيّة المقارنة » ، المحاضرة العاشرة والحادية عشرة ، وكتابنا « پاسداري از سنگرهای ایدیولوژیک » مقالة الديالكتيك . والكتاب الأخير باللغة الفارسيّة .

مثـل مفهوم الإنسـان الذي يُحمـل على حسن وحسين وعلي و . . . فيقـال « حسن إنسان » ، وإمّا أن لا يقبل الحمل على الأُمور العينيّة بل يحمل علىٰ المفاهيم والصور الـذهنيّة فحسبُ أي إنَّ اتّصـافه ذهنيٌ مثـل مفهـوم الكليّ والجـزئيّ (بـالاصـطلاح المنطقيّ) حيث يكون الأوّل صفة لـ « مفهوم الإنسان » والثاني صفة لـ « صورة حسن الذهنيّة » . والفئة الثانية التي تُحمل علىٰ الأُمور الذهنيّة فحسب تسمّىٰ بـ « المفاهيم المنطقيّة » أو « المعقولات الثانية المنطقيّة » .

أمّا المفاهيم التي تُحمل علىٰ الأشياء الخارجيّة فهي تنقسم إلىٰ فئتين : إحداهما فئة المفاهيم التي ينتزعها الذهن بصورة آليّة من الموارد الخاصّة . أي بمجرّد حصول إدراك واحد أو عدّة إدراكات شخصيّة بواسطة الحواسّ الظاهرة أو الشهود الباطنيّ فإنّ العقل يظفر فوراً بالمفهوم الكليّ ، مثل المفهوم الكليّ لـ « البياض » الذي يُنتزع بعد رؤية شيء أو عدّة أشياء تتميّز باللون الأبيض ، أو المفهوم الكليّ لـ « الخوف » الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاصّ مرّة واحـدة أو عدّة مـرّات . إنَّ مثل هـذه المفاهيم تسمّى بالمفاهيم أو المعقولات الأُولىٰ .

والفئة الأُخرىٰ تشمل المفاهيم التي يتوقّف انتزاعها علىٰ الجهد الذهنيّ ومقارنة الأشياء ببعضها مثل مفهوم العلّة والمعلول الذي يُنتزع بعد مقارنة شيئين ببعضهما بحيث يكون وجود أحدهما متوقّفاً علىٰ وجود الآخر ، فبالنظر إلىٰ هذه العلاقة ينتزع هـذان المفهومان .

مثلاً عندما نقارن بين النار والحرارة الناشئة منها ونلاحظ توقُّف الحرارة علىٰ النار فإنَّ العقل ينتزع مفهوم العلّة من النار ومفهوم المعلول من الحرارة ، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات فإنَّ مثل هذه المفاهيم لا توجد ، كما إذا رأينا النار آلاف المرّات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرّات أيضاً ولكنّنا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلىٰ وجود أحدهما من الآخر فـإنَّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصـل إطلاقـاً . مثل هـذه المفاهيم تُسمّى بـ « المفاهيم الفلسفيّة » أو « المعقولات الثانية الفلسفيّة » . ويُعبّر عن هذا اصطلاحاً :

بأنَّ المعقولات الأُولىٰ عروضها خارجيٌّ واتّصافها كذلك ، والمعقولات الثانية الفلسفيّة عروضهـا ذهنيٌ ولكن اتّصافهـا خارجيّ . أمّا المعقولات الثـانية المنـطقيّة

فعروضها ذهنيٌّ واتّصافها كذلك وهناك مجال للمناقشة حول هذه التعاريف والتعبير بـ « العروض الذهنيّ » و « العروض الخارجيّ » وحول تسمية المفاهيم الفلسفيّة بـ « المعقولات الثانية » ولكنّنا هنا نعتبرها اصطلاحاً ونفسّرها بما ذكرنا .

خصائص كلّ واحد من أقسام المعقولات :

١ ـ إنَّ ميزة المفاهيم المنطقيّة هي أنّها تُحمل على المفاهيم والصور الذهنيّة فحسب ، ومن هنا فهي تُعرف تماماً بمجرّد التفات بسيط . وجميع المفاهيم الأصليّة لعلم المنطق هي من هذه الفئة .

٢ ـ وميزة المفاهيم الماهويّة هي أنّها تحكي ماهيّة الأشياء وتُعيّن حدود وجودها ، وهي بمنزلة قوالب فارغةٍ للموجودات ، ومن هنا يمكن تعريفها بأنّها « قوالب مفهوميّة » . وتُستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقيّة المختلفة .

٣ ـ وأمّا ميزة المفاهيم الفلسفيّة فهي أنّها لا تحصل من دون القيام بمقارنات وتحليلات عقليّة ، وهي عندما تُحمل علىٰ الموجودات تحكي عن أنحاء وجودها (لا عن حدودها الماهويّة) ، فمثلاً مفهوم العلّة الذي يطلق علىٰ النار لا يُعيّن أبداً ماهيّتها الخاصّة وإنّما يحكي عن كيفيّة علاقتها بالحرارة والتي هي علاقة التأثير ، تلك العلاقة الموجودة بين الأشياء الأُخرىٰ أيضاً . وأحياناً يُعبَّر عن هذه الميزة بأنَّ المفاهيم الفلسفيّة ليس لها « ما بإزاء في الخارج » ، أو أنَّ عروضها في الذهن . ولكن هذه التعبيرات يمكن المناقشة فيها وتحتاج إلىٰ تفسير وتأويل .

وتنتمي إلىٰ هذه الفئة جميع المفاهيم الفلسفيّة الخالصة .

٤ ـ والميزة الأُخرىٰ للمفاهيم الفلسفيّة هي أنّها لا يوجد إلىٰ جانبها مفاهيمُ وتصوّراتٌ جزئيّة . فمثلاً لا يوجد في أذهاننا صورة جزئيّة للعليّة إلىٰ جانب مفهومها الكلّي ، وكذا بالنسبة لمفهوم المعلول وسائر المفاهيم الفلسفيّة . إذن كلّ مفهوم كلّي يوجد إلىٰ جانبه تصوّر حسيّ أو خياليّ أو وهميّ بحيث إنَّ الفرق بينهما يكون في الكليّة والجزئيّة فهو من المفاهيم الماهويّة وليس من المفاهيم الفلسفيّة . ولكن يجب الالتفات إلىٰ أنَّ عكس هذه الميزة ليس صادقاً في المفاهيم الماهويّة بشكل عامّ ، فليس لازماً أن تكون هناك صورة حسيّة أو خياليّة أو وهميّة إلىٰ جانب كلّ مفهوم ماهويّ ، فمثلاً مفهوم « النفس » يعتبر من المفاهيم النوعيّة والماهويّة ولكن ليس لها صورة ذهنيّة جزئيّة ،

ويمكن مشاهدة مصداقها بالعلم الحضوريّ فحسبُ .

المفاهيـم الاعتباريّـة :

إنَّ هذا الاصطلاح (الاعتباريّ) الوارد كثيراً في أحاديث الفلاسفة يستعمل في عدّة معانٍ وهو مشترك لفظيٌّ بينها ، ولا بدّ من الالتفات إلىٰ الفرق بين هذه المعاني حتّىٰ لا يحصل خلط واشتباه وحتّىٰ لا نتورّط في مغالطة .

فحسبَ أحد الاصطلاحات تُسمّى جميع المعقولات الثانية ـ سواء أكانت منطقيّة أم فلسفيّة ـ بالاعتباريّة ، وحتّىٰ مفهوم « الوجود » يُعدّ أيضاً من المفاهيم الاعتباريّة . ويشيع هذا الاصطلاح في كلمات شيخ الإشراق ، وقد تناول بالبحث في كتبه المختلفة « الاعتبارات العقليّة » بهذا المعنىٰ المتقدّم .

وفي اصطلاح آخر يختصّ عنوان « الاعتباريّ » بالمفاهيم الحقوقيّة والأخلاقيّة ، تلك المفاهيم التي يطلق عليها المتأخّرون اسم « المفاهيم القيميّة » .

وفي اصطلاح ثالث يطلق اسم « الاعتباريّات » علىٰ المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجيٌّ ولا ذهنيٌّ إطلاقاً وإنّما تصوغها قوّة الخيال مثل مفهوم « الغول » ، فهذه المفاهيم تسمّى بـ « الوهميّات » .

وهناك اصطلاح آخرُ لـ « الاعتبار » وذلك في مقابل الأصالة وهو يستعمل في بحث أصالة الوجود أو الماهيّة ، وسوف نشرحه في محلّه .

ومن المناسب هنا أن نقوم بتوضيح الاعتباريّ بمعنىٰ القيميّ بصورة مختصرة ناركين تفصيل الموضوع لفلسفة الأخلاق وفلسفة الحقوق .

المفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة :

كلّ عبارة أخلاقيّة أو قانونيّة إذا أخذناها بعين الاعتبار فإنّها تشتمل علىٰ مفاهيم من قبيل « لا بدّ » و « لا ينبغي » ، « واجب » و « ممنوع » وأمثالها ممّا يشكّل محمولاً لقضيّة معيّنة . وهناك مفاهيم أُخرىٰ مثل العدل والظلم والأمانة والخيانة تستعمل في الأخلاق والقانون أيضاً لكنّها تقع موضوعاً للقضيّة .

وعندما نلاحظ هذه المفاهيم نجد أنّها ليست من قبيل المفاهيم الماهويّة ، وحسب الاصطلاح ليس لها ما بإزاء في الخارج ؛ ومن هنا فهي تسمّى « اعتباريّة » بأحد

المعاني . مثلاً مفهوم السارق والغاصب فهما يوصف بهما الإنسان لكن لا من جهة أنَّ له ماهيَّةً إنسانيّة وإنّما من جهة أنّه اعتدىٰ علىٰ أموال الآخرين ، وعندما نلاحظ مفهوم المال فإنّنا نجد أنّه يطلق علىٰ الذهب والفضّة لكن لا من جهة كونهما معدنين خاصّين وإنّما من جهة تعلّق رغبة الإنسان بهما ومن جهة أنّهما يمكن أن يكونا وسيلة لسدّ احتياجاته . ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ إضافة المال للإنسان تُحقّق مفهوماً آخر هو « المالكيّة » وهو أيضاً ليس له ما بإزاء في الخارج ، أي إنّنا إذا اعتبرنا عنوان « المالك » للإنسان وعنوان « المملوك » للذهب فإنّه لا يحدث أيُّ تغيير في ذات الإنسان ولا في ذات الذهب .

والنتيجة أنَّ لمثل هذه الجمل ميزاتٍ خاصّةً لا بدّ من بحثها من وجهات نظر مختلفة :

منها دراستها من الناحية اللفظيّة والأدبيّة ، أي أنَّ هذه الألفاظ لأيّ معنىٰ وضعت في البدء ؟ وما هي التحوّلات التي طرأت علىٰ معانيها فجعلتها بهذه الصورة الفعليّة عندنا ؟ وهل استعمالها في هذه المعاني استعمال حقيقيٌّ أم مجازيٌّ ؟ وكذا البحث حول الجمل الإنشائيّة والإخباريّة ، فما هو مفاد الإنشاء ؟ وهل الجمل الأخلاقيّة والقانونيّة تدلّ علىٰ الإنشاء أم علىٰ الإخبار ؟ .

مثل هذه الدراسات تتعلّق بفروع من علم اللغة والآداب ، وقد تناول علماء أصول الفقه كثيراً منها بالدرس والتحقيق .

والجهة الأُخرىٰ للبحث في هذه المفاهيم تتعلّق بكيفيّة إدراك هذه المفاهيم وطريقة انتقال الذهن من مفهوم إلىٰ مفهوم آخر ، وتدرس هذه الجوانب في فرع خاصّ من علوم النفس وهو المختص بعمليّات الذهن .

وبالتالي توجد جهة أُخرىٰ للبحث وهي تتعلّق بارتباط هذه المفاهيم بالواقعيّات الخارجيّة ، فنتساءل : هل إنَّ هذه المفاهيم من ابتكارات الذهن وليس لها أيُّ ارتباط بالواقعيّات الخارجيّة ؟ فمثلاً « ينبغي » و « لا ينبغي » وسائر المفاهيم القيميّة أهي لون مستقلٌّ عن ألوان المفاهيم الأُخرىٰ وتصوغها قوّةٌ ذهنيّة خاصّة ؟ أم إنّها تعكس الميول والرغبات الفرديّة أو الاجتماعيّة فحسبُ ؟ أم أنَّ لهذه المفاهيم ارتباطات بالواقعيّات الخارجيّة بحيث إنّها تُنتزع منها بنحو من الأنحاء ؟ .

وهل القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة قضايا خبريّة قابلة للصدق والكـذب والصحّة والخطأ أم إنّها من قبيل العبارات الإنشائيّة التي لا معنىٰ للصحّة والخطأ فيها ؟ .

وفيما إذا كانت قابلة للصدق والكذب فما هو المعيار في صدقها وكذبها ، وبأيّ مقياس تُميَّز الحقيقةُ فيها من الخطأ ؟ .

ويرتبط هذا القسم بـ « علم المعرفة » ، ولهذا يناسب أن نتحدّث عنه هنا .

ونقدّم الآن توضيحاً مختصراً للمفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة البسيطة وذلك فيما يتعلّق بتصوّرها ، وسوف نقوم ـ في آخر مباحث علم المعرفة ـ بتقييم للقضايا القيميّة ، وفي خلال ذلك سوف نشير إلى الفرق بين القضايا الأخلاقيّة والقضايا القانونيّة .

ينبغي ولا ينبغي :

إنَّ كلمتي « ينبغي » و « لا ينبغي » اللتينِ تستعملان في مورد الأمر والنهي تؤدّيان في بعض اللغات دور المعنىٰ الحرفيّ (مثل لام الأمر ولا الناهية في اللغة العربيّة) . وتحلّان محلَّ هيئتي الأمر والنهي وصيغتيهما في جميع اللغات التي انتهىٰ إليها علمُنا ، كما تحلّ جملة « يجب أن تقول » مكان « قُـلْ » وجملة « لا ينبغي أن تقول » مكـان « لا تقلْ » .

ويوجد هذا التفنّن في التعبير بشكل أو بآخـر في مختلف اللغات ، ولا يمكن اتّخاذ هذه الأُمور مفتاحاً لحلّ مغاليق المسائل الفلسفيّة ، فمثلاً لا يمكن عدّ العبارات القانونيّة والقضائيّة متميّزة بكونها إنشائيّة ، وذلك لأنّه كما لاحظنا ـ يمكن أداؤها بجمل خبريّة مكان العبارات الإنشائيّة .

إنَّ هذه الكلمات سواء أكانت مستعملة بـالمعنىٰ الحرفيّ أم بـالمعنىٰ الإسميّ المستقلّ تستخدم أحياناً في بعض القضايا التي ليس فيها جانب قيميٌّ ، مثل أن يقول الأستاذ للطالب في المختبر : « يجب أن تركّب الكلور مع الصـوديوم لتحصـل علىٰ الملح (كلوريد الصوديوم) » ، أو يقول الطبيب للمريض : « يجب أن تستعمل هذا الدواء لتظفر بالشفاء » . لا شكّ أنَّ مفاد مثل هذه العبارات ليس سوىٰ بيان علاقة الفعل والانفعال والتأثير والتأثّر بين تركيب عنصرين وتكوّن مادّة كيميائيّـة ، أو بين استعمال الدواء وحصول الشفاء ، وبالاصطلاح الفلسفيّ فإنَّ كلمة « يجب » تبيّن في هذه الموارد

وجود « ضرورة بالقياس » بين السبب والمسبب ، بين العلّة والمعلول ، أي ما لم يتحقّق شيء خاصٌ (وهو العلّة) فإنَّ نتيجته (وهي المعلول) لا تتحقّق .

ولكن عندما نستخدم هذه الكلمات في الجمل الأخلاقيّة والقانونيّة فإنَّها تكتسب مضموناً قيميّاً ، وها هنا تُطرح نظريّات مختلفة حولها ، من جملتها هذه النظرية القائلة إنَّ مفاد مثل هذه العبارات هو بيان رغبة الفرد أو المجتمع لشيء مّا ، وإذا بُيِّن هذا بجملة خبريّة فإنّها لا تحكي عن شيء سوىٰ هذه المطلوبيّة .

ولكنّ الرأي الصحيح هو أنَّ مثل هذه العبارات لا تدلّ مباشرةً علىٰ الرغبة والمطلوبيّة ، وإنّما قيمة الشيء ومطلوبيّته تُفهم بالدلالة الالتزاميّة ومفادها الأصليّ هو بيان علاقة العليّة ، تلك العليّة القائمة بين الفعل والهدف في الأخلاق أو القانون . فمثلاً عندما يقول القانونيّ : « يجب معاقبة المجرم » ، فهو وإن لم يذكر الهدف من وراء هذا الفعل لكنّه في الواقع يريد أن يبيّن العلاقة بين العقوبة وأحد أهداف القانون وهو الأمن الاجتماعيّ .

وكذا عندما يقول المربّي الأخلاقيّ : « يجب ردّ الأمانة لصاحبها » فإنّه يريد أن يبيّن في الحقيقة علاقة هذا الفعل بالهدف من الأخلاق وهو الكمال النهائي للإنسان أو السعادة الأبديّة . ولهذا إذا سألْنا القانونيّ :

« لماذا يجب معاقبة المجرم ؟ » .

فإنّه يجيب :

« لأنّه إذا لم يُعاقَب المجرم فإنَّ الفوضىٰ تسود المجتمع » .

وأيضاً إذا سألْنا المربِّي الأخلاقيَّ :

« لماذا لا بدّ من ردّ الأمانة لصاحبها ؟ » .

فهو يجيب بجواب يتناسب مع المعايير التي اعتنقها في مجال فلسفة الأخلاق .

إذن مفهوم الواجب الأخلاقيّ والقانونيّ في الواقع من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وإذا ضُمِّنت أحياناً معاني أُخرىٰ أو أُريد منها شيء آخرُ فإنّها تصبح عندئذٍ لوناً من المجاز أو الاستعارة .

الموضوعات الأخلاقيّة والقانونيّة :

كما أشرنا من قبل فإنَّ هناك فئةً أُخرىٰ من المفاهيم تُستعمل في القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة وهي تشكّل موضوعاتِ هذه القضايا من قبيل العدل والظلم والملكيّة والزوجيّة . وقد قُدّمت دراسات حول هذه المفاهيم تتعلّق بعلم اللغة وأصل الكلمات والتحوّلات الطارئة علىٰ المعاني الحقيقيّة والمجازيّة ممّا يرتبط بالآداب ، ويمكن القول إجمالاً إنَّ أغلبها قد استُعير من المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة ثمّ استُخدم ـ بسبب حاجات الإنسان العمليّة ـ في المعاني الاعتباريّة في المجالات الفرديّة والاجتماعيّة . مثلاً بالنظر إلىٰ ضرورة السيطرة علىٰ الغرائز والرغبات ورعاية الانضباط في السلوك فقد أُخذت بعين الاعتبار حدودٌ عامةٌ يُطلق علىٰ الخروج عنها اسم الظلم والطغيان ، ويطلق علىٰ ما يقابله اسم العدل والقسط ، كما أنّه بالنظر إلىٰ ضرورة تحديد تصرّفات الإنسان في مجال الأموال التي يحصل عليها بطريق خاصّ فقد لوحظ تسلّطٌ اعتباريٌّ يُتفق عليه علىٰ بعض الأموال وسُمّي بالملكيّة .

أمّا ما هو حقيق بالدراسة من وجهة نظر علم المعرفة فهو : هل إنَّ هذه المفاهيم مبنيّة علىٰ أساس الرغبات الفرديّة أو الاجتماعيّة فحسبُ وليس لها أيُّ ارتباط بالحقائق الخارجيّة المستقلّة عن رغبات الأفراد أو الفئات الاجتماعيّة وبالتالي فإنّها ليست قابلة للتحليل العقليّ أم إنّه يمكن الظفر برصيد لها بين الحقائق العينيّة والواقعيّات الخارجيّة ويمكن تحليلها وتبيينها علىٰ أساس علاقات العليّة والمعلوليّة ؟ .

والرأي السديد في هذا الشأن يتلخّص في القول بأنّه : ولو كانت هذه المفاهيم اتّفاقيّة و « اعتباريّة » بمعنىٰ خاصّ ولكنّها ليست مقطوعة الصلة تماماً بالحقائق الخارجيّة ولا هي خارجة عن نطاق قانون العليّة ، وقد كان اعتبارها علىٰ أساس ما يحتاجه الإنسان للوصول إلىٰ سعادته وكماله حسب تشخيصه ، وهذا التشخيص ـ مثل الموارد الأُخرىٰ ـ تارةً يكون صحيحاً ومطابقاً للواقع ، وأُخرىٰ يكون خطأ ومخالفاً للواقع . كما أنّه من الممكن أن يقوم بعض الأشخاص بوضع مثل هذه الاعتباريّات للحصول علىٰ منافعهم الذاتيّة ، وحتّىٰ أنّهم قد يفرضونها علىٰ المجتمع فرضاً .

ولكنّها علىٰ أيّ حال لا يمكن عدّها أمراً يحدث جزافاً ومن دون ملاك . ومن هنا أصبح من الممكن تناولها بالبحث والدراسة وتبنّي بعض النظريّات والاعتباريّات وردّ البعض الآخر ، وإقامة الدليل والبرهان علىٰ كلّ منهما . ولو كانت هذه الاعتبارات

تعكس رغبة الشخص فحسبُ وهي بمنزلة الذوق الشخصيّ في اختيار لون اللباس لم تكن قابلة للمدح أو الذّم ، ولم يكن لتأييدها ولا لشجبها معنىً سوىٰ إعلان الموافقة أو المخالفة في الذوق والسليقة .

والحاصل أنَّ هذه المفاهيم وإن كانت تابعة للجعل والاعتبار ولكنّها رمزٌ للعلاقات الخارجيّة والحقيقيّة بين أفعال الإنسان والنتائج المترتّبة عليها ، تلك العلاقات التي لا بدّ من اكتشافها والاهتمام بها في مجال سلوك الإنسان . وفي الحقيقة فإنَّ تلك العلاقات التكوينيّة والمصالح الحقيقيّة تشكّل الخلفيّة لهذه المفاهيم التشريعيّة والاعتباريّة .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ المفاهيم الكليّة التي تستعمل في العلوم العقليّة تنقسم إلىٰ ثلاث فئات : المفاهيم الماهويّة ، المفاهيم الفلسفيّة ، المفاهيم المنطقيّة .

٢ ـ المفاهيم الماهويّة (المعقولات الأُولىٰ) هي مفاهيم ينتزعها ذهن الإنسان بشكل ذاتيّ ومن دون حاجة إلىٰ المقارنات والتعمّلات وذلك من الموارد الجزئيّة ، مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض .

٣ ـ المفاهيم الفلسفيّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة) هي مفاهيم يحتاج انتزاعها إلىٰ بحث وبذل جهد مثل مفهوم العلّة والمعلول الذي ينتزع من مقارنة مصاديقهما والعلاقات الخاصّة التي تربط بينهما .

٤ ـ المفاهيم المنطقيّة (المعقولات الثانية المنطقيّة) هي مفاهيم تنتزع من ملاحظة المفاهيم الأُخرىٰ وما لها من خصائص ، كما إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوم الإنسان مثلاً ووجدناه قابلاً للانطباق على مصاديق لا عدَّ لها فإنّنا ننتزع منه مفهوم « الكليّ » ، ولهذا فإنَّ هذه المفاهيم تقع صفةً لمفاهيم أُخرىٰ فحسبُ ، وحسبَ الاصطلاح فإنَّ عروضها واتّصافها ذهنيٌّ .

٥ ـ إنَّ لفظة « الاعتباريّ » لها اصطلاحات متعدّدة ، ولا بدّ من الدقة عند استعمالها حتّىٰ لا نتورّط في الخلط والاشتباه ، ومن جملة هذه الاصطلاحات أنّها تعني المفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة التي تُسمّى أحياناً بـ « المفاهيم القيميّة » .

٦ ـ « لا بدّ » و « لا ينبغي » وما يحلّ محلهما من قبيل الواجب والممنوع تسمّىٰ « قيميّة » بلحاظ أنّها تدلّ بالالتزام علىٰ كون متعلّقها مطلوباً ، لا أنّها تباين الفئات الثلاث المذكورة مباينةً تامّةً ، ولا هي تُدرك بقوّة أُخرىٰ للإدراك ، وإنّما هي أساساً من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة وتبيّن « الضرورة بالقياس » .

٧ ـ إنَّ المفاهيم التي تشكّل موضوعاتِ القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة هي عادةً من المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة قد أُخذت استعارةً ، وصحيحٌ أنّها تابعة للوضع والاعتبار ولكنّها تلاحظ بما أنّها رمز للأُمور الحقيقيّة غير الاعتباريّة ، وإنَّ العلاقات الحقيقيّة بين أفعال الإنسان ونتائجها ـ وبعبارة أُخرىٰ المصالح والمفاسد في الأعمال ـ تشكّل الخلفيّة الحقيقيّة لهذه المفاهيم .

الأسئلـة

١ ـ بيّنْ أنواع المعقولات وخصائص كلّ منها .
٢ ـ اشرحْ اصطلاحات « الاعتباريّ » .
٣ ـ بيّنْ خصائص المفاهيم القيميّة .
٤ ـ « ينبغي » و « لا ينبغي » والواجب والممنوع ، من أيّ لـون من ألوان المفـاهيم هذه ؟ وما هو مفادها الأصليّ ؟ .
٥ ـ كيف نظفر بالمفاهيم التي تشكّل موضوعات القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة ؟ .

الـدرس السادس عشر
الاتّجـاه الحسّـي

ـ الاتّجاه الوضعيّ .

وهو يشمل :

ـ نقد الوضعيّة .

ـ أصالة العقل أمِ الحسّ .

الاتّجـاه الوضعـيّ :

في الدروس الماضية ذكرنا باختصار أنواعَ التصوّرات ، ومن خلال ذلك تعرّفنا علىٰ اختلاف وجهات النظر حولها . وها هنا نتناول بالتوضيح بعض الأقوال التي نالت شهرة واسعة في المحافل الغربيّة .

لقـد علمنا أنَّ كثيـراً من العلماء الغـربيّين أنكر وجـود التصـوّرات الكليّـة من الأساس ، ومن الطبيعيّ أن ينكر هؤلاء أيضاً القـوّة الخاصّـة المدركـة لها والمسمّـاة بـ « العقل » .

والوضعيّون في العصر الراهن يسلكون هذا السبيل ، بل هم يندفعون إلىٰ أكثر من ذلك فيقصرون الإدراك الحقيقيّ علىٰ الإدراك الحسّي الذي يحصل نتيجةً لاتّصال أعضاء الحسّ بالظواهر المادّية ثمّ بعد قطع الاتّصال بالخارج يستمرّ بشكل أضعف .

ويعتقد هؤلاء أنَّ الإنسان يصوغ لمدرَكاته المتشابهة رموزاً لفظيّة ، وعند الحديث أو التفكير فإنّه بدل أن يستحضر في ذهنه جميع الموارد المتشابهة فهو يستخدم تلك الرموز اللفظيّة .

وفي الحقيقة فإنَّ التفكير لون من الحديث الذهنيّ . إذن مـا يسمّيه الفـلاسفة بالتصوّر الكليّ والمفهوم العقليّ ليس شيئاً عند هؤلاء سوىٰ تلك الألفاظ الذهنيّة . فإذا كانت هذه الألفاظ تعكس مباشرةً مدرَكات حسّيةً بحيث يمكن إدراك مصاديقها بواسطة أعضاء الحسّ ويمكن عرضهـا علىٰ الآخرين فـإنّها تُعتبـر عندهم ألفـاظاً ذات معنىٰ

ومتحقّقة ، وفي غير هذه الصورة تكون ألفاظاً فارغة لا معنىٰ لها ، وفي الواقع فإنّهم يقبلون ـ من بين الفئات الثلاث للمعقولات ـ جزءاً من المفاهيم الماهويّة بعنوان كونها ألفاظاً ذهنيّة ذات معان هي تلك المصاديق الجزئيّة المحسوسة . وأمّا المعقولات الثانية ولا سيّما المفاهيم الميتافيزيقيّة فإنّهم لا يقبلونها حتّىٰ بعنوان كونها ألفاظاً ذهنيّةً ذات معنىً . ومن هنا فإنّهم يعدّون المسائل الميتافيزيقيّة مسائل غير علميّة بل ألفاظاً لا معنىٰ لها إطلاقاً .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّهم يحصرون التجربة بالتجربة الحسّية ، ولا يُعيرون اهتماماً للتجارب الباطنيّة التي هي من قبيل العلوم الحضوريّة ، وعلىٰ الأقلّ فإنّهم يعتبرونها أُموراً غير علميّة ، لأنّ صفة « العلميّة » من وجهة نظرهم لا تليق إلاّ بالأُمور التي يمكن إثباتها حسيّاً للآخرين .

إذن فالذين يسلكون السبيل الوضعيّ يعتبرون البحث عن الغرائز والدوافع وسائر الأُمور النفسيّة التي لا تُدرَك إلاّ بالتجربة الباطنيّة بحثاً غير علميّ ، ويعدّون ألوان السلوك الخارجيّ قابلة للدراسة العلميّة بعنوان أنها موضوعات لعلم النفس ، وبالتالي فإنّهم يُفرغون علم النفس من مضمونه الأصيل .

وحسبَ هذا الاتّجاه الذي يمكن وصفه بالإفراط في « الحسيّة » أو في القول بـ « أصالة الحسّ » لا يبقىٰ مجال للبحث والدراسة العلميّة المفيدة لليقين حول مسائل ما وراء الطبيعة ، وتصبح حينئذٍ جميع المسائل الفلسفيّة فارغةً لا قيمة لها .

ولعلّ الفلسفة لم تواجهْ في تاريخها عدوّاً لدوداً أشدَّ من أصحاب هذا الاتّجاه ، ولهذا نرىٰ من المناسب أن نسلّط الضوء عليه بشكل أكبر .

نقد الوضعيّة:

إنَّ الاتّجاه الوضعيّ الذي يعتبر في الواقع أحطَّ الاتّجاهات الفكريّة وأسخفها علىٰ طول التاريخ ترد عليه إشكالات عديدة نشير هنا إلىٰ أهمّها :

١ ـ حسبَ هذا الاتّجاه تنهار أقوىٰ أُسس المعرفة ، وهي المعرفة الحضوريّة والبديهيّات العقليّة ، وبفقدان هذه لا يمكن تقديم تفسير معقول لصحّة المعرفة ومطابقتها للواقع ، كما سوف نوضح هذا فيما بعد ، ولهذا حاول الوضعيّون تعريف العلم الحقيقيّ بصورة أُخرىٰ ، أي إنّهم اعتبروا الحقيقة هي تلك المعرفة التي يقبلها

الاخرون ويمكن إثباتها بالتجربة الحسيّة .

ومن الواضح أنَّ جعل الاصطلاح لا يحلّ مشكلة قيمة المعرفة ، وإنَّ موافقة وقبول الذين لا يلتفتون إلىٰ هذه المشكلة لا يمكن أن يُضيف قيمة واعتباراً .

٢ ـ لقد بنى الوضعيّون أساسهم علىٰ الإدراك الحسّي وهو أضعف نقطة في المعرفة وأقلّها قيمةً ، فالمعرفة الحسّية معرّضة للخطأ أكثر من غيرها . ولمّا كانت المعرفة الحسيّة ـ في الواقع ـ تتمّ في أعماق الإنسان أيضاً فإنّهم يجدون الباب موصداً في وجوههم إذا ما أرادوا إثبات العالم الخارجيّ منطقيّاً ويعجزون عن تقديم إجابة صحيحة علىٰ شبهات المثاليّين .

٣ ـ ما أوردناه من إشكالات علىٰ نظريّة الإسميّين بعينه وارد علىٰ هؤلاء أيضاً .

٤ ـ إنَّ الادّعاء بأنَّ المفاهيم الميتافيزيقيّة فارغة وليس لها مضمون هو ادّعاء جزافيّ واضح البطلان ، وذلك لأنّه لو كانت الألفاظ الدالّة علىٰ هذه المفاهيم لا معنىٰ لها إطلاقاً لم يكن بينها وبين الألفاظ المهملة فرق ، ولأصبح نفيها وإثباتها سواء ، بينما نحن نلاحظ أنَّ اعتبار النار علّةً للحرارة مثلاً ليس مثل اعتبار عكس ذلك ، وحتّىٰ الذي ينكر أصل العلّية فإنّه قد أنكر قضيّةً يدرك مفهومها .

٥ ـ بناءً علىٰ الاتّجاه الوضعيّ لا يبقىٰ مكان لأيّ قانون علميّ بعنوان كونه قضيّة كليّة يقينيّة وضروريّة ، وذلك لأنَّ هذه الخصائص لا يمكن إثباتها حسيّاً بأيّ وجه من الوجوه ، وفي كلّ مورد تتمّ فيه التجربة الحسيّة يمكن قبول ذلك المورد فحسبُ (بغضّ النظر عن الإشكال الوارد في إمكانيّة تسلّل الخطأ إلىٰ الإدراكات الحسّية فيمتدّ إلىٰ جميع الموارد) ، وفي المورد الذي لا تتمّ فيه التجربة الحسّية لا بدّ من التزام الصمت إزاءه ، ولا بدّ من الامتناع عن القول فيه نفياً أو إثباتاً .

٦ ـ إنَّ أهمّ إشكال يواجهه الوضعيّون هو أنّهم يتورّطون في طريق مسدود بالنسبة للمسائل الرياضيّة التي تُشرح وتُعالج بواسطة المفاهيم العقليّة ، أي بنفس تلك المفاهيم التي يعتبرها هؤلاء لا معنىٰ لها . ومن ناحية أخرىٰ فإنَّ اعتبار القضايا الرياضيّة لا معنىٰ لها أو غير علميّة فضيحة لا يجرؤ أيُّ عالِم علىٰ التفوّه بها . ومن هنا فقد اضطرّت مجموعة من الوضعيّين المحدثين للاعتراف بلون من المعرفة الذهنيّة للمفاهيم المنطقيّة ، وحاولت إلحاق المفاهيم الرياضيّة بها . ويُعتبر هذا نموذجاً من نماذج الخلط

بين المفاهيم المنطقيّة وسائر المفاهيم . ولإبطال ذلك نكتفي بالقول بأنّ المفاهيم الرياضيّة قابلة للانطباق على المصاديق الخارجيّة ، وحسبَ الاصطلاح فإنّ اتصافها خارجيّ بينما ميزة المفاهيم المنطقيّة أنها لا تقبل الانطباق إلاّ على المفاهيم الذهنيّة الأُخرىٰ .

أصالة العقل أم الحسّ :

إذا تجاوزنا المذهب الوضعيّ فإنّنا نلاحظ وجود ألوان أخرىٰ من الاتّجاه الحسّي بين العلماء الغربيّين وهي أكثر اعتدالاً وأقلّ إشكالاً منها ، وفي أغلب الأحيان تعترف بوجود الإدراك العقليّ ، لكنّها في مقام مقارنتها بالإدراكات الحسّية تنسب لوناً من الأصالة للإدراكات الحسّية . ويقف في مقابلهم أُولئك الذين ينسبون الأصالة للإدراكات العقليّة .

وتنقسم الأُمور التي يمكن طرحها تحت عنوان « أصالة العقل أم الحسّ » إلىٰ قسمين : أحدهما يتضمّن المواضيع التي تتعلّق بتقييم الإدراكات الحسّية والعقليّة وترجيح إحداهما علىٰ الأُخرىٰ . ولا بدّ من دراسة ذلك في مبحث « قيمة المعرفة » ، والقسم الآخر يشمل الأُمور التي تتعلّق بارتباط أحد هذين اللونين من الإدراكات بالآخر أو استقلاله عنه ، أيّ هل إنّ لكلّ من الحسّ والعقل إدراكاً منفصلاً ومستقلاً عن الآخر أم إنّ إدراك العقل تابع ومتوقّف على إدراك الحسّ ؟ .

والفئة الثانية لها أيضاً جهتان فرعيّتان : إحداهما ترتبط بالتصوّرات ، والأُخرىٰ بالتصديقات .

وأوّل بحث نطرحه هنا هو أصالة العقل أم الحسّ في التصوّرات . والمقصود هو أنّنا بعد الاعتراف بوجود لون خاصّ من المفاهيم التي تسمّى بالكليّات ، وبوجود قوّة إدراك خاصّة تسمّى بالعقل نواجه هذا السؤال :

هل إنّ مهمّة العقل هي تجريد الإدراكات الحسيّة وتعميمها وتغيير شكلها ، أم إنّه بنفسه يتمتّع بإدراك مستقلّ ، غاية الأمر أنّ الإدراك الحسّي يمكن أن يصبح في بعض الموارد شرطاً لتحقّق الإدراك العقليّ ؟ .

فالقائلون بأصالة الحسّ يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوىٰ تجريد الإدراكات الحسّية وتعميمها وتغيير شكلها ، وبعبارة أُخرىٰ : لا يوجد إدراك عقليٌ إلاّ

وهو مسبوق بإدراك حسّي وتابع له ، ويقف في مقابلهم أصحاب الاتّجاه العقليّ الذين يؤمنون بأنّ للعقل إدراكات مستقلّةً هي من لوازم وجوده أي هي فطريّة بالنسبة إليه ، وهو في إدراكها لا يحتاج إلى أيّ إدراك قبليّ .

اما الرأي السديد فهو أنّ الإدراكات التصوّرية للعقل ـ وهي نفس المفاهيم الكليّة ـ تكون مسبوقة دائماً بإدراك جزئيّ وشخصيّ آخر ، وذلك الإدراك الجزئيّ للتصوّر يكون أحياناً ناشئاً من الحسّ وأحياناً من العلم الحضوريّ الذي هو ليس من قبيل التصوّرات أساساً . وعلى أيّ حال فإنّ نشاط العقل لا ينحصر في تغيير شكل الإدراكات الحسّية .

والبحث الثاني الذي يُطرح هنا هو أصالة العقل أم الحسّ في التصديقات ، ولا بدّ من اعتباره بحثاً مستقلاً ، ولا يمكن عدّه تابعاً للمسألة السابقة . وذلك لأنّ محور البحث في هذه المسألة هو أنّه بعد حصول المفاهيم العقليّة البسيطة ، سواء أكانت تابعة للحس أم مستقلّة عنه ، أيكون الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول في القضيّة الحمليّة . وبالتلازم أو التعاند بين المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة ، متوقّفاً دائماً على التجربة الحسّية ، أم إنّ العقل يستطيع مستقلاً وبعد الظفر بالمفاهيم التصوّرية اللازمة أن يصدر الحكم المذكور من دون حاجة للاستعانة بالتجارب الحسّية ؟ إذن ليس صحيحاً أنّ كلّ من التزم بأصالة الحسّ في مسألة التصوّرات لا بدّ له من الالتزام بها أيضاً في التصديقات ، وإنما من الممكن أن يقول بأصالة الحسّ هناك وأن يقول بأصالة العقل في هذا البحث .

فالقائلون بأصالة الحسّ في التصديقات والذين يُعرفون عادةً باسم « التجريبيّين » (آمپريست) يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع أن يُصدر أيَّ حكم ما لم يستعنْ بالتجارب الحسّية ، ولكنّ القائلين بأصالة العقل في التصديقات يؤمنون أنّ للعقل مدركات تصديقيّة خاصّةً يدركها بصورة مستقلّة ومن دون حاجة للتجربة الحسّية .

وأصحاب الاتّجاه العقليّ في الغرب يعتبرون عادةً هذه الإدراكات فطريّةً للعقل ، ويعتقدون أنّ العقل قد خُلق بشكل يدرك هذه القضايا بذاته . ولكنّ الرأي الصحيح في ذلك أنّ التصديقات التي يستقلّ العقل بها إمّا أن تنبع من العلوم الحضوريّة وإمّا أن تحصل نتيجةً لتحليل المفاهيم التصوّرية ومقارنة علاقة بعضها بالبعض الآخر .

ولا يمكن اعتبار جميع التصديقات العقليّة محتاجة إلىٰ التجربة إلّا إذا وسّعنا مفهوم « التجربة » ليشمل العلوم الحضوريّة والتجارب النفسيّة والشهود الباطنيّ . ولكنّه علىٰ أيّ حال ليس كلّ تصديق محتاجاً إلىٰ « التجربة الحسّية » ، وليس دائماً ناتجاً عن استخدام أعضاء الحسّ .

والحاصل أنَّ نظريّة أصحاب الحسّ وأصحاب العقل في مسألة التصوّرات أو في مسألة التصديقات لا يمكن الالتزام بصحّة أيٍّ منها بشكل مطلق ، والرأي الصحيح هو أصالة العقل بمعنىٰ خاصّ في كلّ باب ، أمّا في باب التصوّرات فهي بمعنىٰ أنَّ المفاهيم العقليّة ليست هي نفس التصوّرات الحسّية قد تغيّر شكلها ، وأما في باب التصديقات فهي بمعنى أنَّ العقل في أحكامه الخاصّة لا يحتاج إلىٰ التجربة الحسّية .

خلاصة القول

١ ـ ينكر الوضعيّون الإدراك العقليّ والمفاهيم الكليّة ، ويعتبرون المعرفة الحسّية هي المعرفة الواقعيّة فحسبُ .

٢ ـ يعتقد هؤلاء أنّ ما يطلق عليه اسم المفاهيم الكليّة هي في الواقع ألفاظ ذهنيّة وُضعت بشكل رموز لمصاديق متشابهة .

٣ ـ وهم يعدّون المعقولات الثانية ألفاظاً فارغة لا معنىٰ لها ويعتبرون المسائل الميتافيزيقيّة « غير علميّة » لأنّها لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسّية .

٤ ـ إنَّ أوّل إشكال يوجّه إليهم هو أنَّه مع رفض العلوم الحضوريّة والبديهيّات العقليّة لا يوجد سبيل لإثبات قيمة المعرفة .

٥ ـ بالالتفات إلى كون الإدراكات الحسّية باطنيّةً فإنّهم ليس لهم طريق لإثبات العالم الخارجيّ أصلاً ، ولا يستطيعون تقديم جواب حاسم على شبهات المثاليّين .

٦ ـ كلّ الإشكالات الواردة علىٰ الإسميّين واردة عليهم أيضاً .

٧ ـ إنَّ اعتبار المفاهيم الميتافيزيقيّة فارغةً هو ادّعاء جزافيٌّ واضح بطلانه .

٨ ـ بناءً علىٰ الاتّجاه الوضعيّ لا يبقىٰ مكان لأيّ قانون علميّ يقينيّ ضروريّ .

٩ ـ لا بدّ للوضعيّين من اعتبار المفاهيم الرياضيّة أيضاً فارغةً بينما هم لا

يجـرؤون علىٰ التصـريـح بـذلـك ، ولهـذا فـإنّ بعضهم اضـطرّ لإلحـاقهـا بالمفاهيم المنطقية .

١٠ ـ إنَّ أصالة العقل أو الحسّ تستعمل في أحد معنيين : أحدهما ترجيح قيمة واعتبار أحدهما علىٰ الآخر ، والثاني هو استقلال أحدهما عن الآخر أو ارتباطه به . والمعنىٰ الثاني يطرح في مسألتين : الأُولىٰ في باب التصوّرات ، والثانيـة في باب التصديقات .

١١ ـ المقصود من أصالة العقل في باب التصوّرات هو أنَّ التصوّرات العقليّة ليست هي نفس التصوّرات الحسّية قد تغيّر شكلها .

١٢ ـ المقصود من أصالة العقل في التصديقات هو أنه ليست جميع الأحكام العقليّة محتاجة إلىٰ التجربة الحسّية .

الأسئلـة

١ ـ ما هي الألفاظ التي يعتبرها الوضعيّون « ذات معنىً » ، وما هي الألفاظ التي يعتبرونها « لا معنى لها » ؟.

٢ ـ ما هو رأي الوضعيّين في العلوم الحضوريّة والتجارب الباطنيّة ؟.

٣ ـ ما هي الإشكالات الواردة علىٰ النظريّة الوضعيّة ؟.

٤ ـ ما هي الأقوال الموجودة في باب التصوّرات ؟ وأيُّها هو الصحيح ؟.

٥ ـ ما هي النظريّات الموجودة في باب التصديقات ؟ وأيّة واحدة منها هي الصحيحة ؟.

٦ ـ كيف يمكن للملتزم بأصالة الحسّ في التصوّرات أن يقول بأصالة العقل في التصديقات ؟.

الـدرس السابع عشر
دور العقل والحسّ في التصوّرات

ـ أصالة العقل أم الحسّ في التصوّرات .

وهو يشمل

ـ النقـد .

ـ التحقيق في المسألة .

أصالة العقل أم الحسّ في التصوّرات :

كما أشرنا من قبلُ فـإنَّ الفلاسفـة الغربيّين قـد انقسموا في مجـال تبيين ظهور التصوّرات إلىٰ فئتين : إحداهما تعتقد أنَّ العقل يدرك بذاته مجموعة من المفاهيم من دون أن يحتـاج إلىٰ الحسّ ، كما كـان يعتقـد « ديكـارت » بـالنسبـة لمفهـوم « الله » و « النفس » من الأُمور غير المادّية ، وبالنسبة لمفهوم « الامتداد » و « الشكل » من الأُمور المـادّية ، ومثـل صفات المـادّيات هـذه التي لا تدرك بـالحسّ مباشـرةً كـان يسمّيهـا بـ « الكيفيّات الأوّليّة » ، وذلك في مقابل الأوصاف التي تُدرك عن طريق الحواسّ من قبيل اللون والطعم والرائحة ممّا كان يطلق عليه اسم « الكيفيّـات الثانـويّة » ، وبهـذه الصورة فهو يعترف بلون من الأصالة للعقل .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّه كان يعتبر إدراك الكيفيّات الثانويّة ـ الذي يتمّ بمسـاهمة الحواسّ ـ قابلاً للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه ، ومن هنا فإنّه يثبت لوناً آخر من الأصالة للعقل ، ويرتبط هذا بموضوع قيمة المعرفة .

وكذا « كانتْ » فإنّه كان ينسب للذهن مجموعة من المفاهيم بعنوان أنّها « قبل التجربة » ومتقدّمة عليها ، ومن جملتها مفهـوم « الزمـان » ومفهوم « المكـان » وهما يتعلّقان بمرحلة الحسّاسيّة ، ويعتبر المقولات الاثنتي عشرة متعلّقة بمرحلة الفاهمة ، وكان يعدّ إدراك هذه المفاهيم خاصيّة ذاتيّة وفطريّة للذهن .

جدول مقولات كانْت

	الأحكام	المقولات	المثال
من حيث الكم	كليّة جزئيّة شخصيّة	وحدة كثرة جملة	كلّ الناس يموتون بعض الناس فلاسفة سقراط حكيم
من حيث الكف	موجبة سالبة معدولة	إثبات سلب حدّ	الإنسان يموت ليست النفس بميّتة النفس لا مادّية
من حيث النسبة	حملية شرطية (متصلة)	جوهر	الله عادل إذا كان الله عادلاً فإنّه يعاقب الأشرار
	شرطية منفصلة	عليّة تبادل	اليونان أو الرومان هم أعظم شعب في العصر القديم
من حيث الجهة	احتماليّة حتميّة يقينيّة	إمكان وجود ضرورة	السيّارات قد تكون مأهولة الأرض كرويّة من الضروريّ أن يكون الله عادلاً

وتعتقد فئة أُخرىٰ أنَّ ذهن الإنسان قد خُلق مثل صفحة بيضاء لم يُخطّ فيها شيء ، والاتّصال بالموجودات الخارجيّة الذي يتمّ بواسطة أعضاء الحسّ هو الذي يؤدّي إلىٰ ظهور الخطوط والصور فيه ، وبهذه الصورة تتحقّق الإدراكات المختلفة . كما ينقل عن « أبيقور » قوله : « لا يوجد شيء في العقل إلّا إذا كان قبل ذلك متحقّقاً في الحسّ » ، وقد تكرّرت نفس هذه العبارة علىٰ لسان « جون لوك » الفيلسوف الإنجليزيّ التجريبيّ .

ولكن حديث هؤلاء حول ظهور المفاهيم العقليّة متفاوت ، فظاهر بعضهم أنّ الإدراك الحسّي يتصرّف فيه العقل ويُغيّر شكلَه فيتبدّل إلىٰ الإدراك العقليّ ، كما يفعل النّجار في قطع الخشب فإنّه يقطعها إلىٰ أشكال مختلفة ويصنع منها الكرسيَّ والمنضدة والباب والشباك ، إذن المفاهيم العقليّة هي نفس تلك الصور الحسّية قد تغيّر شكلها . وهناك جانب آخرُ من كلامهم يمكن حمله علىٰ أن الإدراك الحسيّ يوفّر الأرضيّة لتحقّق الإدراك العقليّ . لا أنّ الصورة الحسّية تتبدّل حقيقةً إلىٰ مفهوم عقلي .

وقد أشرنا من قبلُ إلىٰ أنَّ أصحاب الاتّجاه التجريبيّ المفرط من قبيل الوضعيّين ينكرون وجود المفاهيم العقليّة من الأساس ويفسّرونها بأنّها ألفاظ ذهنيّة .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ بعض التجريبيّين مثل « كُندياك » الفرنسيّ يعتبر التجربة المؤدّية إلىٰ ظهور المفاهيم الذهنيّة منحصرةً بالتجربة الحسّية ، بينما نلاحظ أنَّ البعض الآخر منهم مثل « جون لوك » الإنجليزيّ يوسّعها لتشمل التجارب الباطنيّة . ومن بين هؤلاء يتميّز « باركلي » بوضع خاصّ فيعتبر التجربة منحصرة في التجربة الباطنيّة ، وذلك لأنّه ينكر وجود الأشياء المادّية ، وبناءً علىٰ هذا لا يبقىٰ مجال للتجربة الحسّية .

ولا بدّ أن نضيف هنا أنَّ كثيراً من التجريبيّين ـ ولا سيّما الذين يعتبرون التجربة شاملة للتجارب الباطنيّة ـ لا يقصرون المعرفة علىٰ المادّيات وإنّما هم يُثبتون أُمور ما وراء الطبيعة بواسطة العقل ، وإن كان هذا الالتزام ليس منطقيّاً جدّاً علىٰ أساس أصالة الحسّ وتبعيّة الإدراكات العقليّة التامّة للإدراكات الحسّية ، كما أنَّ نفي ما وراء الطبيعة أيضاً يكون بلا دليل ، ومن هنا فقد التفت « هيوم » لهذه الملاحظة وشكّك في الأُمور التي لا تخضع للتجربة بشكل مباشر(١) .

ومن الواضح أنَّ النقد المفصّل والواسع لكلّ واحد من المشربين يحتاج إلىٰ كتاب مستقلّ وضخم ، حيث ينقل فيه رأي كلّ ذي رأي علىٰ حدّة ثم يُدرس وينقد بدقّة ، ومثل هذا المجهود لا يتناسب مع وضع هذا الكتاب ، لذا نكتفي بنقد مختصر لأصل النظريّات من دون الأخذ بعين الاعتبار خصائصَ كلِّ قول .

النقـد :

١ ـ الفرض القائل إنَّ العقل يتمتّع منذ بدء وجوده بمفاهيم خاصّة فطر عليها أو بعد فترة يدركها بذاته ومن دون تأثير أيّ عامل آخرَ إنّما هو فرض لا يمكن قبوله ، ووجدان أيّ إنسان واعٍ يكذّبه ، سواء أكانت تلك المفاهيم المفروضة متعلّقة بالمادّيات أم بالمجرّدات أم كانت قابلة للصدق علىٰ الفئتين .

٢ ـ علىٰ فرض أن تكون هناك مجموعة من المفاهيم لازمةً لفطرة العقل فإنّه لا

---

(١) ليرجع من أحبّ إلىٰ كتابنا « محاضرات في الأيديولوجية المقارنة » ، المحاضرة الحادية عشرة والثانية عشرة من ص ١١٩ إلى ص ١٤٣ .

يمكن علىٰ ذلك إثبات كونها عاكسة للواقع ، وغاية ما يمكن قوله هو أنَّ الموضوع الفلانيّ ممّا تقتضيه فطرة العقل ، ويبقىٰ مجال لهذا الاحتمال وهو لو أن العقل قد خُلق بشكل آخرَ لكان يدرك الأُمور بصورة أُخرىٰ .

ولسدّ هذا النقص لجأ ديكارت إلىٰ حكمة الله قائلاً :

لو أنَّ الله قد غرس هذه المفاهيم في فطرة العقل بحيث تكون مخالفة للحقيقة والواقع فلازم ذلك أن يصبح خدّاعاً .

ولكنّه من الواضح أنَّ إثبات صفات الله تعالىٰ ومن جملتها كونه ليس مخادعاً إنَّما يتمّ بالدليل العقليّ ، ولو كان الإدراك العقليُّ لا يتمتّع بضمان لصحّته فإنّ أساس هذا الدليل ينهار ، ومحاولة ضمان صحّته عن طريق هذا الدليل تستلزم الدور .

٣ ـ وأمّا الفرض القائل إنَّ المفاهيم العقليّة توجد عن طريق تغيير شكل الصور الحسّية فإنّه يستلزم أن لا تبقىٰ الصورة التي تغيّر شكلها وتبدّلت إلىٰ مفهوم عقليّ علىٰ وضعها السابق ، بينما نحن نلاحظ أنّه حين وجود المفاهيم الكليّة في الذهن تكون الصور الحسّية والخياليّة باقيةً علىٰ وضعها السابق . وعلاوةً علىٰ ذلك فإنَّ تغيير الشكل والتبديل والتبدّل مختصٌّ بالموجودات المادّية ، وكما سوف نثبت في محلّه فإنَّ الصور الإدراكيّة مجرّدة .

٤ ـ إنَّ كثيراً من المفاهيم العقليّة مثل مفهوم العلّة والمعلول ليس له أصلاً صورة حسّية وخياليّة حتّىٰ يقال إنّه وجد عن طريق تغيير شكل الصورة الحسّية .

٥ ـ وأمّا الفرض القائل إنَّ الصور الحسّية تهيّىء الأرضية لتحقّق المفاهيم العقليّة لا أنّها تتبدّل إليها حقيقةً ، فهو وإن كان أقلَّ إشكالاً من غيره وأقربَ إلىٰ الحقيقة ويمكن قبوله في بعض المفاهيم الماهويّة ، ولكنّه ليس صحيحاً أن يُقصر توفير الأرضيّة للمفاهيم العقليّة علىٰ الإدراكات الحسّية ، فمثلاً بالنسبة للمفاهيم الفلسفيّة لا يمكن القول إنّها تحصل عن طريق تجريد الإدراكات الحسّية وتعميمها ، وذلك لأنّه كما ذكرنا من قبلُ لا يوجد بإزاء هذه المفاهيم أيُّ إدراك حسّي أو خياليّ .

التحقيق في المسألة :

لكي يتّضح الدور الحقيقيّ للحسّ والعقل في التصوّرات نلقي نظرة على ألوان المفاهيم وكيفيّة تحققُها في الذهن :

عندما نفتح أعيننا علىٰ حديقة غناء فإنَّ الألوان المختلفة للزهور والأوراق تجذب التفاتنا وتنطبع صور إدراكيّة متنوّعة في ذهننا ، فإذا أغلقنا أعيننا فإنّنا لا نعود نرىٰ تلك الألوان الجذّابة ، وهذا هو الإدراك الحسّي الذي ينتهي بانقطاع الارتباط بالخارج . ولكنّنا نستطيع أن نتصوّر نفس تلك الزهور في أذهاننا ونتذكّر المنظر الرائع ، وهذا هو الإدراك الخياليّ .

ونحن ندرك غير هذه الصور الحسّية والخياليّة ـ التي تعكس أشياءَ خاصّةً ـ مجموعة من المفاهيم الكليّة التي لا تحكي أشياء مشخّصةً مثل مفهوم الأخضر ، الأحمر ، الأصفر ، الأرجوانيّ ، الأزرق ، و . . .

وكذا نفس مفهوم « اللون » الذي يقبل الانطباق علىٰ ألوان مختلفة ومتضادّة ، فإنّه لا يمكن اعتباره صورةً مبهمة وشاحبة لواحد منها .

وبديهيٌ أنّنا لو لم نشاهد لون أوراق الأشجار والأشياء المشابهة لها فإنّنا لا نستطيع أبداً أن نتصوّر في أذهاننا صورتها الخياليّة ولا مفهومها العقليّ . كما نلاحظ أنَّ الأشخاص المصابين بالعمىٰ ليس لديهم تصوّرٌ عن الألوان ، وكذا الذين يفقدون حسَّ الشمّ فإنَّهم ليس لديهم مفهوم عن الروائح المختلفة . ومن هنا قيل : « مَن فقد حسّاً فقد علماً » أي إنّه كلُّ مَن فقَد حاسّةً من الحواسّ فإنّه يُحرم من لون من الإدراكات والمعارف .

إذن لا شكَّ أنَّ وجود مثل هذه المفاهيم الكليّة متوقّف علىٰ تحقُّق الإدراكات الجزئيّة لها ، ولكنّه ليس بمعنىٰ أنَّ الإدراكات الحسّية تتبدّل إلىٰ إدراك عقليّ كما يتبدّل الخشب إلىٰ كرسيّ أو المادّة إلى طاقة ، أو أيّ لون معيّن من الطاقة إلىٰ لون آخر منها ، لأنّه كما قلنا إنَّ مثل هذا التبدّل يستلزم أن لا يبقىٰ المتبدِّل علىٰ حالته السابقة ، بينما نحن نلاحظ أنَّ الإدراكات الجزئيّة باقية علىٰ حالتها الماضية حتّىٰ بعد ظهور المفاهيم العقليّة . علاوةً علىٰ هذا فإنَّ التبديل والتبدّل يختصّ أساساً بالمادّيات ، بينما الإدراك مطلقاً مجرّد ، كما سوف يتمّ إثباته في محلّه إن شاء الله تعالى .

إذن دورَ الحسّ في ظهور مثل هذه المفاهيم الكليّة بعنوان كونه مهيّأً للأرضيّة وشرطاً لازماً يمكن قبوله .

وهناك فئة أُخرىٰ من المفاهيم التي لا علاقة لها إطلاقاً بالأشياء المحسوسة وإنّما

هي تحكي عن الحالات النفسيّة ، تلك الحالات التي تُدرَك بالعلم الحضوريّ والتجربة الباطنيّة ، من قبيل مفهوم الخوف ، المحبّة ، العداوة ، اللذّة والألم .

ولا شكّ أنّنا لو لم تكن لدينا مثل هذه الإحساسات الباطنيّة فإنّنا لا نستطيع إطلاقاً أن ندرك مفاهيمها الكليّة ، كما نلاحظ في الطفل الذي لم يصل إلى حدّ البلوغ فإنّه لا يدرك بعض اللذّات الموجودة عند البالغين وليس لديه أيُّ مفهوم خاصّ عنها أيضاً . إذن هذه الفئة من المفاهيم تحتاج أيضاً إلىٰ تحقّق إدراكات شخصيّة قبلها ، لكنها ليست إدراكات حاصلةً بواسطة أعضاء الحسّ ، إذن لا دور للتجربة الحسّية في حصول هذه المجموعة من المفاهيم الماهويّة .

ومن جهة أُخرىٰ فإنَّ لدينا مجموعةً من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجيٌّ إطلاقا ، ومصاديقها تتحقّق في الذهن فحسبُ ، مثل مفهوم « الكليّ » الذي ينطبق علىٰ المفاهيم الذهنيّة الأُخرىٰ ، ولا يوجد أبداً خارجَ الذهن شيء يمكن تسميته بـ «الكليّ » ، أي بمعنىٰ ذلك المفهوم القابل للصدق علىٰ أفراد كثيرة .

ومن الواضح أنَّ مثل هذه المفاهيم أيضاً لا تحصل عن طريق تجريد الإدراكات الحسّية وتعميمها ، وإن كانت هي بحاجة إلىٰ لون من التجربة الذهنيّة ، أي ما لم تتحقّق في الذهن مجموعة من المفاهيم العقليّة فإنّنا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذه الدراسة لها لنعرف هل إنّها قابلة للصدق علىٰ أفراد كثيرين أم لا . وهذه هي التجربة الذهنيّة التي أشرنا إليها . أي إنَّ لذهن الإنسان قدرةً على الالتفات إلىٰ المفاهيم المتحقّقة فيه ليتعرّف عليها من جديدٍ كما يفعل في المواضيع الخارجيّة ثمّ ينتزع منها مفاهيم خاصّةً بحيث إنَّ مصاديق هذه المفاهيم المنتزعة هي نفس المفاهيم الأوّلية . وبهذا اللحاظ تسمّىٰ مثل هذه المفاهيم المستخدمة في علم المنطق باسم « المعقولات الثانية المنطقيّة » .

ونصل بالتالي إلىٰ مجموعة أُخرىٰ من المفاهيم العقليّة التي تستخدم في العلوم الفلسفيّة وحتّىٰ البديهيات الأوّلية أيضاً تتكوّن من هذه المفاهيم ، ولهذا فإنّها تتميّز بأهميّة فائقة .

وهناك آراء مختلفة حول ظهور هذه المفاهيم ، يطول بنا المقام لو حاولْنا دراستَها تفصيلاً ، وسوف نتحدّث بعون الله في مباحث علم الوجود حول كيفيّة ظهور كلّ واحد

من المفاهيم المتعلّقة بموضوع الدرس .

ونقدّم هنا توضيحاً لها بقدر ما تقتضيه الضرورة فنؤكّد أنَّ هـذه المفاهيم تُشبه المفاهيم الماهويّة من جهة أنّها تُحمل علىٰ الأشياء الخارجيّة ، وحسبَ الاصطلاح فإنَّ اتّصافها خارجيٌّ ، وهي تُشبه المفاهيم المنطقيّـة من جهة أنّهـا لا تحكي عن ماهيّـة خاصّة ، وحسب الاصطلاح فإنَّ عروضها ذهنيٌّ . ولهذا فإنّها تختلط أحياناً بهذه الفئة وأحياناً أُخرىٰ بتلك الفئة ، وقد تورّط في مثل هذا الخلط بعض أصحاب الرأي ولا سيّما من الفلاسفة الغربيّين .

لقد عرفنا أنّنا ندرك أنفسنا وحالاتنا النفسيّة وصورنا الذهنيّة وأفعالنا النفسيّة ، مثل إرادتنا ، بالعلم الحضوريّ . والآن نضيف أنَّ الإنسان يستطيع أن يقيس كلَّ واحد من الشؤون النفسيّة إلىٰ ذات النفس من دون أن يلتفت إلىٰ ماهيّة أيّ منها وإنّما يركّز علىٰ علاقتها الوجوديّة ، فيدرك أنَّ النفس يمكن أن توجد من دون أيّ واحد منها ، ولكن أيّاً منها لا يتحقّق من دون النفس ، وبالالتفات إلىٰ هذه العلاقة يحكم بأنَّ أيّ واحد من الشؤون النفسيّة « محتاج » إلىٰ النفس ، أمّا النفس فهي ليست بحاجة إليها وإنّما هي « غنيّة » و« غير محتاجة » و « مستقلّة » ، وعلىٰ هذا الأساس ينتزع مفهوم « العلّة » من النفس ، ومفهوم « المعلول » من كلّ واحد من الشؤون المذكورة .

وواضح أنَّ الإدراكات الحسّية لا دور لها في ظهور هذه المفاهيم : الاحتياج ، الاستقلال ، الغنى ، العلّة والمعلول ، وانتزاع هذه المفاهيم ليس مسبوقاً بـالإدراك الحسّي لمصداقها . وحتّىٰ العلم الحضوريّ والتجربة الباطنيّة بالنسبة لكلّ واحد منها ليس كافياً لانتزاع المفهوم المتعلّق بها ، وإنّما علاوةً علىٰ ذلك لا بدّ من المقارنة بينها والأخذ بعين الاعتبار العلاقة الخاصّة بينها ، وبهذا اللحاظ يقال إنَّ هذه المفاهيم ليس لها « ما بإزاء في الخارج » مع أنَّ اتّصافها خارجيٌّ .

والحاصل أنّ أيّ مفهوم عقليّ يحتاج إلىٰ إدراك شخصيّ سابق عليه ويوفّر ذلك الإدراك الأرضيّة لانتزاع المفهوم الخاصّ . ويكون هذا الإدراك في بعض الموارد إدراكاً حسّياً ، وفي موارد أُخرىٰ يكون علماً حضوريّاً وشهوداً باطنيّاً . إذن دور الحسّ في ظهور المفاهيم الكليّة عبـارة عن إعداد الأرضيّـة لانتزاع مجمـوعة من المفـاهيم الماهـويّة فحسبُ ، والعقل هو الذي ينهض بالدور الأساسيّ في ظهور جميع المفاهيم الكليّة .

خلاصة القول

١ ـ يعتقد أصحاب الاتّجاه العقليّ في الغرب أنَّ العقل يدرك بفطرته مجموعة من المفاهيم ، ويمكننا أن نعدّ منها المفاهيم الفطريّة لديكارت ومقولات كانتْ .

٢ ـ يعتقد التجريبيّون أنَّ أيّ مفهوم عقليّ لا يمكن أن يوجد من دون الاستعانة بالتجربة ، وبعضهم يعتبرها جميعاً محتاجةً إلىٰ التجربة الحسّية .

٣ ـ إنَّ القول بوجود المفاهيم العقليّة منذ بدء وجود العقل مخالف للوجدان ، وكذا القول بظهورها في زمان خاصّ بشكل ذاتيّ .

٤ ـ علىٰ فرض كون المفاهيم العقليّة فطريّة فإنّه لا يمكن بذلك إثبات كونها عاكسةً للواقع .

٥ ـ لو كانت المفاهيم العقليّة حاصلة من تغيير شكل الإدراكات الحسّية للزم أن لا تبقىٰ تلك الإدراكات بعد تبدّلها .

٦ ـ لا معنىٰ لتبدّل الإدراك الحسّي إلىٰ إدراك عقليّ في مورد المعقولات الثانية .

٧ ـ لا يمكن التسليم حتّىٰ بكون الإدراكات الحسّية تُوفّر الأرضيّة لتحقّق المفاهيم العقليّة في جميع الموارد ، وذلك لأنّه لا يوجد الإدراك الحسّي بإزاء جميع المفاهيم العقليّة .

٨ ـ إنَّ وجود الإدراك الحسّي السابق شرط لازم لظهور المفاهيم الماهويّة التي لها مصداق محسوس ، ولهذا فإنَّ مَن فقَد حسّاً من الحواسّ لا يستطيع أن يدرك المفاهيم الكليّة المتعلّقة بذلك الحسّ . بخلاف الماهيّات المجرّدة والمعقولات الثانية .

٩ ـ إنَّ المفاهيم الفلسفيّة تنتزع في المرحلة الأُولىٰ من مقارنة المعلومات الحضوريّة إلىٰ بعضها ، ومن الأخذ بعين الاعتبار علاقتها الوجوديّة ، ببعضها ، وفي المرحلة اللاحقة تؤدّي نفسُ المفاهيم دورَ الوسيط .

١٠ ـ إذن يؤدّي الحسّ دورَ توفير الشرط اللازم لظهور مجموعة من المفاهيم الماهويّة فحسبُ .

الأسئلـة

١ ـ ما هو رأي أصحاب الاتّجاه العقليّ في مجال ظهور المفاهيم العقليّة ؟ .

٢ ـ أيُّ دور يسنده أصحاب الاتّجاه التجريبيّ للتجربة الحسّية في مجال ظهور المفاهيم العقليّة ؟.

٣ ـ كيف تقيِّم نظريّة كلّ واحدة من هاتين الفئتين للفلاسفة الغربيّين ؟ .

٤ ـ بيِّن الدور الحقيقيّ للحسّ والعقل في ظهور المفاهيم الكليّة .

الـدرس الثامن عشر
دور العقل والحسّ في التصديقات

ملاحظات حول التصديقات :

وهو يشمل :

ـ التحقيق في المسألة .

ملاحظات حول التصديقات :

قبل الدخول في صميم البحث حول دور الحسّ والعقل في التصديقات نرىٰ من اللازم ذكر ملاحظات حول التصديقات والقضايا ، وهي ملاحظات تتعلّق بعلم المنطق ، ونحن نتعرّض لها هنا باختصار بمقدار ما يستوجبه البحث :

١ ـ كما مرّ علينا في تعريف التصوّر فإنَّ لكلّ تصوّر شأنَ حكاية ما وراءه ، أيّ أنَّ تصوّر أمر خاصّ أو مفهوم كليّ ليس هو بمعنى تحقُّق ما يطابقه ، وهذه الشأنيّة في كشف الواقع لا تصل إلىٰ الفعليّة إلّا إذا أصبحت بشكل قضيّة وتصديق وهي مشتملة علىٰ الحكم وعاكسة للاعتقاد بمفادها . مثلاً مفهوم « الإنسان » وحده لا يدلّ علىٰ تحقّق الإنسان الخارجيّ ، ولكنّه عندما يتركّب مع هذا المفهوم « موجود » وتصبح العلاقة الاتّحادية بينهما بصورة علم تصديقيّ فإنّه يكتسب الكشف بالفعل عن الخارج ، أي إنّه يمكن عدُّ هذه القضيّة القائلة « الإنسان موجود » قضيّةً حاكية عن الخارج .

وحتّىٰ العلوم الحضوريّة البسيطة التي ليس فيها أيُّ لون من التركيب والتعدّد (كالإحساس بالخوف) عندما تنعكس في الذهن أي عندما تحلّ في ظرف العلم الحصوليّ فإنه يؤخذ منها مفهومان علىٰ الأقلّ : أحدهما المفهوم الماهويّ لـ « الخوف » والآخر مفهوم « الوجود » وبتركيبهما نحصل علىٰ هذه القضيّة « الخوف موجود » ، وأحياناً تُضاف إليها مفاهيم أُخرىٰ فتصبح « أنا خائف » أو « في نفسي خوف » .

ولا بدّ من الالتفات إلىٰ أن تصوّراً مّا قد يبدو لأوّل وهلة أنّه بسيط ولا حكم فيه ، وهو في الواقع ينحلّ إلىٰ تصديق ، مثلاً مفاد هذه القضيّة « الإنسان طالب للحقّ » أنَّ

هناك إنساناً موجوداً في الخارج وهو يتميّز بصفة طلب الحقّ . إذن موضوع هذه القضيّة (الإنسان) الذي يبدو أنّه تصوّر بسيط فحسبُ إنّما هو في الواقع ينحلّ إلىٰ قضيّة مؤدّاها « الإنسان موجود في الخارج » ، ثمّ يتمّ إثبات المحمول « طالب للحقّ » له . ويسمّي المنطقيّون هذه القضيّة الضمنيّة الانحلاليّة بـ « عقد الوضع » .

٢ ـ أحياناً يكون موضوع القضيّة تصوّراً جزئيّاً وحاكياً عن موجود مشخّص ، مثل « إفرست أعلىٰ قمّة جبليّة علىٰ وجه الأرض » ، وأحياناً أُخرىٰ يكون كلّياً وقابلاً للانطباق علىٰ مصاديق لا حصر لها . وفي الصورة الثانية يكون أحياناً من المفاهيم الماهويّة مثل « الفلزّات تنبسط نتيجةً للحرارة » ، ويكون أحياناً أُخرىٰ من المفاهيم الفلسفيّة مثل « المعلول لا يوجد من دون علّة » ، ويكون في بعض الأحيان مفهوماً منطقيّاً مثل « نقيض السالبة الكليّة هي الموجبة الجزئيّة » .

٣ ـ تُقسم القضيّة في المنطق الكلاسيكيّ إلىٰ قسمين هما الحمليّة والشرطيّة ، وتشتمل الأُولىٰ علىٰ الموضوع والمحمول وتكون الرابطة بينهما « اتّحاديّة » مثل « الإنسان مفكّر » ، وتشتمل الثانية على المقدّم والتالي ، وتكون الرابطة بينهما إمّا التلازم مثل « إذا كان سطح مّا مثلّثاً فلا بدّ أن يكون مجموع زواياه مساوياً لزاويتين قائمتين » ، وإمّا التعاند مثل « العدد إمّا زوج أو فرد » أي إذا كان العدد زوجاً فلن يكون فرداً ، وإذا كان فرداً فلن يكون زوجاً . ونستطيع أن نتصوّر أشكالاً أُخرىٰ للقضايا ولكنها جميعاً يمكن إعادتها إلىٰ شكل القضيّة الحمليّة .

٤ ـ إنَّ النسبة بين الموضوع والمحمول تتّصف أحياناً بـ « الإمكان » ، مثل هذه القضيّة « أحد أفراد الإنسان أكبر من الفرد الآخر » ، وتتّصف أحياناً أُخرىٰ بـ « الضرورة » ، مثل هذه القضيّة « أيُّ كُلّ فإنّه أكبرُ من جزئه » ، ويُطلِق المنطقيّون علىٰ هذه الصفة اسم « مادّة القضيّة » ، وعندما تُصبّ في قالب الألفاظ فإنّهم يسمّونها « جهة القضيّة » .

وتُلحظ موادُّ القضايا عادةً بصورة ضمنيّة لا بعنوان أنها ركن لها ، ولكنّه يمكننا إدغام المحمول في الموضوع والإتيان بمادّة القضيّة أو جهتها بصورة محمول وركن لها ، فيمكن القول في القضايا السابقة مثلاً « كِبَرُ فردٍ من الإنسان علىٰ فرد آخرَ ممكن » و « كِبَرُ أيّ كلّ علىٰ جزئه ضروريٌّ » . إنَّ مثل هذه القضايا تحكي في الواقع كيفيّة

علاقة الموضوع والمحمول في قضايا أُخرىٰ .

٥ ـ إنَّ الاتّحاد الذي يؤخذ بعين الاعتبار بين الموضوع والمحمول، يكون أحياناً اتّحاداً مفهوميّاً مثل « الإنسان بشر » ، ويكون أحياناً أُخرىٰ اتّحاداً مصداقيّاً مثل « الإنسان طالب للحقيقة » فلا يوجد هنا اتّحاد مفهوميٌّ بين الموضوع والمحمول لكنّهما متّحدان مصداقاً . والنوع الأوّل يسمّى بـ « الحمل الأوّليّ » ، والثاني يسمّى بـ « الحمل الشائع » .

٦ ـ في الحمل الشائع إذا كان محمول القضيّة هو « موجود » أو ما يعادله فإنَّ القضيّة تسمّى بـ « الهليّة البسيطة » ، وفي غير هذه الصورة تسمّى بـ « الهليّة المركّبة » . مثال القضيّة الأُولىٰ « الإنسان موجود » ومثال القضيّة الثانية « الإنسان باحث عن الحقّ » .

إنَّ الاعتراف بالهليّة البسيطة يتوقّف علىٰ قبول مفهوم « الوجود » بعنوان أنّه مفهوم مستقلّ قابل للحمل (مفهوم محموليّ) . ولكنّ كثيراً من الفلاسفة الغربيّين لا يقبلون مفهوم الوجود إلّا بعنوان أنّه مفهوم حرفيّ غير مستقلّ ، وسوف يأتي توضيح ذلك في قسم « علم الوجود » .

٧ ـ في الهليّات المركّبة إذا كان مفهوم المحمول يتمّ الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع فإنَّ القضيّة تسمّىٰ بـ « التحليليّة » ، وفي غير هذه الصورة تسمّىٰ بـ « التركيبيّة » . مثلاً هذه القضيّة « كلّ ولد فله والد » تعتبر تحليليّةً لإنّنا عندما نحلّل مفهوم « الوالد » فإنّنا نحصل علىٰ مفهوم « له والد » ، ولكن هذه القضيّة : « الفلزّات تنبسط نتيجةً للحرارة » تركيبيّة ، لأنّنا إذا حلّلنا مفهوم « الفلزّ » لا نصل إلىٰ مفهوم « الانبساط » . وكذا هذه القضيّة « كلّ إنسان فله والد » فهي تركيبيّة ، وذلك لإنّنا من تحليل معنىٰ « الإنسان » لا نحصل علىٰ مفهوم « له والد » . وهكذا « كلّ معلول يحتاج إلىٰ علّة » فإنّها تحليلية ، بينما « كلّ موجود يحتاج إلىٰ علّة » تركيبيّة .

ولا بدّ أن نشير إلىٰ أنَّ « كانتْ » يقسّم القضايا التركيبيّة إلىٰ قسمين هما « المتقدّمة علىٰ التجربة » و « المتأخرّة عن التجربة » ، ويعدّ القضايا الرياضيّة ضمن القسم الأوّل ، ولكن بعض الوضعيّين يحاول إعادتها إلىٰ « القضايا التحليليّة » .

٨ ـ تنقسم القضايا في المنطق الكلاسيكيّ إلىٰ قسمين هما البديهيّة والنظريّة

(غير البديهيّة) . فالبديهيّات، هي قضايا لا يحتاج التصديق بها إلىٰ فكر واستدلال ، ولكنّ النظريّة هي قضايا نحتاج إلىٰ التفكير والاستدلال للتصديق بها . ثمّ يقسمون البديهيّات إلىٰ قسمين فرعيّين أحدهما « البديهيّات الأوّلية » وهي التي لا يحتاج التصديق بها إلاّ إلىٰ تصوّر دقيق للموضوع والمحمول ، مثل قضيّة استحالة اجتماع النقيضين التي يطلقون عليها اسم « أُمّ القضايا » . والثاني هي « البديهيّات الثانويّة » وهي التي يحتاج التصديق بها إلىٰ استخدام أعضاء الحسّ أو أشياءَ أُخرىٰ غير تصوّر الموضوع والمحمول . ويقسمونها إلىٰ ستّ فئات : الحسيّات ، الوجدانيّات ، الحدسيّات ، الفطريّات ، التجربيّات ، المتواترات .

والحقيقة أنَّ جميع هذه القضايا ليست بديهيّة ، وهناك فئتان من القضايا فحسب يمكن عدّها « بديهيّة » بكلّ معنىٰ الكلمة وهما البديهيّات الأوّلية والوجدانيّات التي هي انعكاس ذهنيّ للعلوم الحضوريّة . والحدسيّات والفطريّات هي من القضايا القريبة للبديهيّة . وأمّا سائر القضايا فلا بدّ من اعتبارها نظريّة ومحتاجة إلىٰ البرهان ، وسوف يأتينا توضيح ذلك في مبحث « قيمة المعرفة » .

التحقيق في المسألة :

صحيحٌ أنّ مسألة أصالة الحسّ أم العقل في التصديقات لم تُطرح للبحث بشكل مسألة مستقلّة ، ولكنه بالالتفات إلىٰ أُسس المذاهب المختلفة من حسّية وعقليّة فإنّه يمكن الظفر بآرائهم في هذا المجال . مثلاً بالنسبة للوضعيّين الذين يعتبرون المعرفة الواقعيّة مقصورة علىٰ المعرفة الحسّية لا بدّ أن يتبنّوا أصالة الحسّ في هذه المسألة أيضاً ، ولا بدّ أن يزعموا أن أيَّ قضيّة غير تجريبيّة أمّا أن تكون بلا معنىً وإما أن تكون فاقدة للقيمة .

أمّا سائر التجريبيّين فإنَّهم يؤكّدون علىٰ دور التجربة الحسّية بصورة أكثر اعتدالاً ويعترفون بدور للعقل قلّ أم كثر .

وأمّا أصحاب الاتّجاه العقليّ فإنَّهم يؤكّدون علىٰ أهميّة دور العقل ويؤمنون إجمالاً بوجود قضايا مستقلّة عن التجربة . فمثلاً « كانتْ » علاوةً علىٰ كونه يعدّ القضايا التحليليّة مستغنية عن التجربة فإنّه يَعتبر بعض القضايا التركيبيّة ومن جملتها جميع المسائل الرياضيّة مقدّمةً على التجربة ومستغنية عنها .

ولكيلا يطول بنا الحديث فإنّنا نكفّ عن دراسة كلّ آراء التجربيّين والعقليّين ، ونكتفي بذكر الرأي الصحيح في هذه المسألة :

بالالتفات إلىٰ أنَّ التصوّر الدقيق للموضوع والمحمول كافٍ للحكم باتّحادهما في البديهيّات الأوّليّة فإنّه يتّضح بجلاء أنَّ مثل هذه التصديقات لا تحتاج إلىٰ التجربة الحسّية ، وإن كان من الممكن أن يحتاج تصوُّر الموضوع والمحمول فيها إلىٰ الحسّ وذلك لأنَّ الكلام يقع في هذا : وهو أنّه بعد تصوُّر الموضوع والمحمول بدقّة ـ سواء أكان تصوُّرهما متوقّفاً على استخدام أعضاء الحسّ أم لم يكن ـ أيكون التصديق بثبوت المحمول للموضوع محتاجاً إلى استخدام الحواسّ أم لا ؟ .

مع أنَّ الفرض هو أنّه في البديهيّات الأوّلية يكون صِرف تصوُّر الموضوع المحمول كافياً لكي يحكم العقل باتّحادهما .

والقضايا التحليليّة بأجمعها تتميّز بهذه الخاصّية ، وذلك لأنّه في هذه القضايا يتمّ الحصول علىٰ مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع ، ومن الواضح أنَّ تحليل المفهوم أمر ذهنيّ وليس بحاجة إلىٰ التجربة الحسّية . وثبوت المحمول الحاصل من نفس الموضوع ضروريٌ أيضاً وهو بمنزلة « ثبوت الشيء لنفسه » .

ونفس هذا الحكم ثابت أيضاً لكلّ حمل أوّليّ وهو مستغنٍ عن البيان .

وكذا القضايا الحاصلة من انعكاس العلوم الحضوريّة في الذهن (الوجدانيّات) فإنّها لا تحتاج إلىٰ التجربة الحسّية ، وذلك لأنّه في هذه القضايا حتّى المفاهيم التصوّرية تؤخذ من العلوم الحضوريّة ، والتجربة الحسّية لا سبيل لها إليها إطلاقاً .

وبما أنَّ الصور الذهنيّة بأيّ شكل كانت ـ حسّية أم خياليّة أم عقليّة ـ تُدرَك بالعلم الحضوريّ فإنَّ التصديق بوجودها يكون من أفعال النفس أو انفعالاتها ، أي من قبيل الوجدانيّات التي لا تحتاج إلىٰ التجربة الحسّية ، وإن كان بعضها لا يتحقّق من دون تحقُّق التجربة الحسّية مثل الصور الحسّية ، ولكنّ الكلام يقع بعد تحقّقها وبعد قيام الذهن بتحليلها إلىٰ مفاهيم وجوديّة وماهويّة فنواجه هذا السؤال :

هل إنَّ الحكم باتّحاد هذه المفاهيم التي تشكل موضوع القضيّة ومحمولها يحتاج إلىٰ التجربة الحسّية أم لا ؟ .

ومن الواضح أنّ الحكم في الهليّات البسيطة الّتي تتعلّق بأُمور وجدانيّة لا يحتاج إلىٰ استخدام أعضاء الحسّ ، بل هو حكم بديهيٌ يحكي علماً حضوريّاً لا يقبل الخطأ .

وأمّا التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج فهو وإن كان البعض يتخيّل أنّه يحصل بمحض تحقّق التجربة الحسّية ولكنّ التعمّق في هذا المجال يكشف للإنسان أنّ القطعيّة في هذا الحكم تحتاج إلىٰ برهان عقليّ كما صرّح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وصدر المتألّهين والعلّامة الطباطبائيّ(١) .

وذلك لأنّ الصور الحسّية بمفردها لا تتمتّع بضمان لصحّتها ومطابقتها التامّة للمصاديق الخارجيّة .

إذن في مثل هذه القضايا فحسبُ يمكن إسناد دور للتجربة الحسّية ، ولكنّه ليس دوراً رئيسيّاً معيّناً للمصير وإنّما هو دور ضمنيّ ومن قبيل المقدّمة .

وكذا الحال في القضايا الحسّية الكليّة التي تسمّىٰ حسب اصطلاح المنطقيين بـ « التجربيّات » أو « المجرّبات » ، فعلاوةً علىٰ حاجتها إلىٰ حكم العقل لإثبات المصاديق الخارجيّة فإنّ لها حاجةً أُخرىٰ إلىٰ البرهان العقليّ لتعميمها وإثبات كلّيتها ، كما أشرنا إلىٰ ذلك في الدرس التاسع .

كما أنّ مضاعفة المعرفة في أيّة قضيّة والعلم بضرورة مفادها واستحالة نقيضها يحتاج إلىٰ « أمّ القضايا » ، أي استحالة اجتماع النقيضين .

والنتيجة هي أنّ أيّ تصديق يقينيّ لا يحصل بمجرّد التجربة الحسّية ، ولكن هناك قضايا كثيرة تتميّز باليقين من دون حاجة إلىٰ التجربة الحسّية . وبهذا تتّضح لنا سطحيّة التفكير الوضعيّ وتتأكّد سذاجته .

خلاصة القول

١ ـ لا يمكن أبداً اعتبار التصوّر المحض معرفةً تعكس الواقع الخارجيّ

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلىٰ التعليقات ص ٦٨ ، ص ٨٨ ، ص ١٤٨ ، والأسفار ج ٣ ، ص ٤٩٨ ، ونهاية الحكمة : المرحلة الحادية عشرة ، الفصل الثالث عشر ، ص ٢٦٢ .

بالفعل ، وإنّما الحكاية عن الواقع بالفعل تختصّ بالتصديق والقضيّة فحسبُ .

٢ ـ إنَّ بعض التصوّرات يتمتّع بتصديق ضمنيّ مثل عقد الوضع في هذه القضيّة : « الإنسان طالب للحقيقة » .

٣ ـ موضوع القضيّة يكون أحياناً تصوّراً جزئيّاً ، وأحياناً أُخرىٰ يكون مفهوماً ماهويّاً أو فلسفيّاً أو منطقيّاً .

٤ ـ تنقسم القضايا في المنطق الكلاسيكيّ إلىٰ قسمين : الحمليّة ، والشرطيّة ، ولكنّه يمكن ذكر أشكال أُخرىٰ للقضايا ، ويمكن أيضاً إرجاع هذه جميعاً إلىٰ القضيّة الحمليّة .

٥ ـ تنقسم القضايا من حيث موادّها إلىٰ قسمين : الممكنة ، والضروريّة .

٦ ـ في كلّ واحد من هذين القسمين يمكن التركيب بين المحمول والموضوع ، وإخراج مادّة القضيّة بصورة محمول لها .

٧ ـ الحمل تارة يكون بلحاظ الاتّحاد المفهوميّ ويسمّى بـ« الحمل الأوّليّ » ، وأُخرىٰ بلحاظ الاتّحاد المصداقيّ ويسمّى بـ « الحمل الشايع » .

٨ ـ في الحمل الشايع إن كان مفاد القضيّة هو وجود الموضوع سُمّيت بـ « الهليّة البسيطة » ، وفي غير هذه الصورة تسمّىٰ بـ « الهليّة المركّبة » .

٩ ـ في الهليّات المركّبة إن كان مفهوم المحمول يتمّ الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع سميّت القضيّة بـ « التحليليّة » ، وإلاّ فإنّها تسمىٰ بـ « التركيبيّة » .

١٠ ـ تنقسم القضايا إلىٰ قسمين : البديهيّة ، والنظريّة ، والقضايا البديهيّة حقيقةً علىٰ قسمين : البديهيّات الأوّلية وهي التي يكفي فيها صِرف تصوّر الموضوع والمحمول للحكم باتّحادهما ، الوجدانيّات وهي المأخوذة من العلوم الحضوريّة .

١١ ـ البديهيّات الأوّلية وجميع القضايا التحليليّة لا تحتاج إلىٰ التجربة الحسّية ، وكذا الوجدانيّات . والحمل الأوّليّ في الحقيقة من البديهيّات الأوّليّة .

١٢ ـ إنَّ القضايا التي تعكس وجود الصور الحسّية في النفس تُعتبر أيضاً من الوجدانيّات .

١٣ ـ تبقىٰ القضايا التي تعكس وجود المحسوسات الخارجيّة وصفاتها ، فهي وحدها التي تحتاج إلىٰ التجربة الحسّية ، وذلك بعنوان كونها شرطاً لازماً أيضاً وليس شرطاً كافياً ، لأنَّ الحكم القطعيّ بوجود المحسوس الخارجيّ يحتاج إلىٰ برهان عقليّ .

١٤ ـ إنَّ التجربيّات علاوةً علىٰ حاجتها المذكورة لحكم العقل فإنّ لها حاجةً أُخرىٰ إلى البرهان العقليّ وذلك لإثبات كلّيتها .

١٥ ـ إنَّ مضاعِفة المعرفة في أيّة قضيّة تحتاج إلىٰ حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين .

١٦ ـ والنتيجة هي أنَّ أيّ تصديق يقينيّ لا يحصل بمحض التجربة الحسّية ، ولكن هناك قضايا يقينيّة كثيرة وهي مستغنية عن التجربة الحسّية .

الأسئلـة

١ - أيمكن أن يكون التصوّر وحده حاكياً بالفعل عن الخارج ؟ .
٢ - كيف يمكن أن يصبح التصوّر متضمّناً للتصديق ؟ .
٣ - إلىٰ كم فئة تنقسم القضايا من ناحية كون موضوعها كليّاً أو جزئيّاً ؟ .
٤ - بيّنْ رابطة القضايا الحمليّة والشرطيّة مع ذكر المثال لها .
٥ - ما هي مادّة القضيّة ؟ وما هو فرقها عن جهة القضيّة ؟ .
٦ - ما هو عدد أقسام القضايا من حيث الموادّ ؟ .
٧ - كيف يمكن جعل مادّة القضيّة محمولاً لها ؟ .
٨ - ما هو الفرق بين الحمل الأوّليّ والحمل الشايع ؟ .
٩ - عرِّف الهليّات البسيطة والمركّبة .
١٠ - ما هو الفرق بين القضايا التحليليّة والتركيبيّة ؟ .
١١ - عرِّف القضايا البديهيّة والنظريّة حسبَ المنطق الكلاسيكيّ ثم بيّن التقييم لها .
١٢ - أيّ القضايا تحتاج إلىٰ التجربة الحسّية ؟ .
١٣ - هل توجد قضيّة يقينيّة ليس للعقل دور في صياغتها ؟ .
١٤ - إشرح دور العقل في ألوان القضايا .

الدرس التاسع عشر
قيمة المعرفة

- عودةٌ إلى المسألة الأساسيّة .
- ما هي الحقيقة ؟ .
- المعيار لمعرفة الحقائق .

وهو يشمل :

- التحقيق في المسألة .
- ملاك الصدق والكذب في القضايا .
- نفس الأمر .

عودةٌ إلىٰ المسألة الأساسيّة :

لقد علمنا أنَّ المسألة الأساسيّة في علم المعرفة هي هذه : هل للإنسان قدرة الكشف عن الحقائق والاطّلاع علىٰ الواقعيّات أم لا ؟ وإذا كانت له تلك القدرة فمن أيّ طريق يستطيع الوصول إليها ؟ وما هو المعيار لتمييز الحقائق من التوهّمات غير الصحيحة والمخالفة للواقع ؟ .

وبعبارة أُخرىٰ فإنَّ مسألة « قيمة المعرفة » تشكّل المحور الأصيل لمباحث علم المعرفة ، وسائر المسائل تُعتبر من مقدّمات هذا الموضوع أو من توابعه .

ولمّا كانت المعرفة ألواناً مختلفة كانت لمسألة قيمة المعرفة أبعادٌ متعددة ، ولكنّ الذي يهمّ الفلسفة بصورة خاصّة هو تقييم المعرفة العقليّة وإثبات قدرة العقل علىٰ حل مسائل علم الوجود وسائر فروع الفلسفة .

وقد بدأنا بدراسة الأقسام العامّة للمعرفة وانتهينا إلىٰ هذه النتيجة وهي أنَّ قسماً من معارف الإنسان تتمّ بلا واسطة وبشكل حضوريّ ، وبتعبير آخرَ فإنّه وجدان نفس الواقع . وفي مثل هذه العلوم لا مجال لأيّ احتمال للخطأ . ولكن بما أنَّ هذه العلوم وحدها لا تستطيع أن تسدّ حاجة الإنسان العلميّة لذا لجأنا إلىٰ دراسة العلم الحصوليّ وأقسامه ، وبيّنا دور الحسّ والعقل فيها .

والآن قد آن الأوان لنعود إلىٰ المسألة الأساسيّة لنتبيّن قيمةَ العلوم الحصوليّة . وبالنظر إلىٰ أنَّ الكشف عن الواقع بالفعل يختصّ بالتصديقات والقضايا ، فمن الطبيعيّ

أن يصبح تقييم العلوم الحصوليّة ضمن دائرتها ، وإذا جرىٰ الحديث عن التصوّرات فإنّه سيكون بصورة ضمنيّة وبعنوان أنّها الأجزاء المكوّنة للقضايا .

ما هي الحقيقة :

إنّ المشكلة الصعبة في باب قيمة المعرفة هي أنّه كيف يمكن إثبات أنّ معرفة الإنسان مطابقة للواقع ؟ .

ولا تحدث هذه المشكلة إلّا إذا كانت هناك واسطة بين العالِم ومتعلّق علمه ، وبلحاظ تلك الواسطة يتصف فاعل المعرفة بكونه « عالِماً » ، ويتّصف متعلّق المعرفة بكونه « معلوماً » ، وبعبارة أُخرىٰ فإنّ العلم هنا غير المعلوم ، وأمّا إذا لم تكن هناك واسطة وقد نال العالِمُ الوجود العينيّ للمعلوم فإنّه لن يبقىٰ مجال لمثل هذا السؤال .

إذن المعرفة التي تتميّز بشأنيّة أن تكون حقيقيّة ـ أي مطابقة للواقع ـ وأن تكون خاطئة ـ أي مخالفة للواقع ـ هي تلك المعرفة الحصوليّة فحسبُ ، وإذا وصفت المعرفة الحضوريّة بكونها حقيقيّة فذلك بمعنىٰ نفي الخطأ عنها .

ومن خلال هذا يُعلم تعريف « الحقيقة » التي يتمّ البحث عنها في موضوع قيمة المعرفة ، وهي عبارة عن تلك الصورة العلميّة المطابقة للواقع الذي تحكيه .

وأمّا التعاريف الأُخرىٰ التي تُذكر أحياناً للحقيقة من قبيل تعريف البراجماتيّين :

« الحقيقة عبارة عن ذلك الفكر النافع في حياة الإنسان العمليّة » أو تعريف النسبيّين :

« الحقيقة عبارة عن تلك المعرفة التي يقتضيها جهاز إدراكيٌّ سالم » أو هذا التعريف الثالث القائل :

« الحقيقة عبارة عمّا اتّفق جميع الناس عليه » .

أو هذا التعريف الزاعم :

« الحقيقة عبارة عن المعرفة التي يمكن إثباتها بالتجربة الحسّية » فإنّها جميعاً في الواقع فرار من موضوع البحث وهروب من الجواب علىٰ السؤال الأساسيّ في علم المعرفة ، ويمكن عدّها علامات علىٰ عجز المعرّفين عن حلّ هذه المسألة .

وعلىٰ فرض أنّه يمكن تفسير بعضها بشكل صحيح أو حملها علىٰ التعريف باللازم الأخصّ (وهو تعريف غير صحيح) أي بعنوان ذكر علامات خاصّة لبعض الحقائق ، أو حملها علىٰ أنّها اصطلاحات خاصّة ، ولكنّه علىٰ أيّ حال لا بدّ من الالتفات إلى أنَّ أيّ واحد من هذه التفسيرات لا يفتح لنا طريقاً لحل هذه المسألة التي هي موضع البحث ، ويبقىٰ السؤال حول الحقيقة التي تعني المعرفة المطابقة للواقع علىٰ حاله وهو يتطلّب جواباً صحيحاً وواضحاً .

المعيار لمعرفة الحقائق :

يَعتبر العقليّون « فطرة العقل » هي المعيار لمعرفة الحقائق ويعدّون القضايا التي تُستنتج بشكل صحيح من البديهيّات ، وفي الواقع تُشكّل جزئيّات منها ـ يعدّونها حقيقيّة ، ويُضفون القيمة علىٰ القضايا الحسّية والتجريبيّة إذا كانت قابلة للإثبات بفضل البراهين العقليّة . ولكنّه لم يصلْنا أيُّ حديثٍ منهم حول مطابقة البديهيّات والفطريّات للواقعيّات ، سوىٰ ما يُنقل عن ديكارتْ في تمسّكه بحكمة الله تعالىٰ وعدم خداعه بالنسبة للأفكار الفطريّة ، وضعف هذا القول واضح أيضاً كما مرّ في الدرس السابع عشر .

ولا شك أنَّ العقل ، بعد تصوّر الموضوع والمحمول في القضايا البديهيّة ، يحكم باتّحادهما بشكل يقينيّ ومن دون حاجة إلىٰ التجربة ، والذين يشكّكون في هذه القضايا إمّا أن لا يكون لديهم تصوّر دقيق للموضوع والمحمول فيها وإمّا أن يكون قد اعتراهم مرض أو وسواس .

ولكنّ الكلام يقع في هذا الأمر : وهو أنَّ هذا اللون من الإدراك المسمّى بالفطريّ أهو من لوازم كيفيّة تكوين العقل الإنسانيّ بحيث يصبح من الممكن أن يدرك عقلُ موجودٍ آخر (كالجنّ مثلاً) نفس هذه القضايا بشكل مختلف ، أو إذا كان عقل الإنسان قد خُلق بشكل آخر فإنّه سيدرِك الأُمور بصورة أخرىٰ ؟ أم أنَّ هذه الإدراكات مطابقة للواقع تماماً وهي تعكس الأشياء كما هي في نفس الأمر ، وكلُّ موجود آخر يتمتّع بالعقل فإنّه سيدركها بنفس هذه الصورة ؟ .

من الواضح أنَّ الشقّ الثاني هو الذي يجعل للمعرفة العقليّة قيمةً واقعيّة . ولكن صِرفُ كونها فطريّة (إذا فُسّر ذلك بشكل صحيح) لا يُثبت مثل هذا الأمر .

ومن جهة أُخرىٰ يَعتبر التجريبيّون المعيارَ لكون المعرفة حقيقيّة هو كونها قابلة للإثبات بواسطة التجربة ، ويضيف بعضهم أنّها لا بدّ من إثباتها بالتجربة العمليّة (پراتيك) .

ولكنّه من الواضح **أوّلاً** : أنَّ هذا المعيار يجري في المحسوسات والأُمور القابلة للتجربة العمليّة فحسبُ ،.ولا يمكن تطبيقه في المواضيع المنطقيّة والرياضيّة المحضة .

ثانياً : أنَّ نتيجة التجربة الحسّية والعمليّة لا بدّ من إدراكها بواسطة العلم الحصوليّ ، فيتكرّر نفس السؤال حوله : أيوجد ضمانٌ لصحّة ذلك العلم الحصوليّ ، وبأيّ معيار يمكن تشخيص كونه حقيقيّاً ؟ .

التحقيق في المسألة :

إنَّ الإشكال الأساسيّ في العلوم الحصوليّة هو كيف يمكن تشخيص مطابقتها لمتعلّقاتها ، بينما سبيل ارتباطنا دائماً بالخارج هي هذه الصورة الإدراكيّة والعلوم الحصوليّة ؟! .

إذن لا بدّ من البحث عن مفتاحٍ لحلّ الإشكال بشكل نستطيع فيه الإشراف علىٰ الصورة الإدراكيّة وعلىٰ متعلّق الإدراك بحيث ندرك تطابقهما حضوراً ومن دون واسطة صورة أُخرىٰ .

وتلك هي القضايا الوجدانيّة التي تكون ـ من ناحية ـ متعلّق الإدراك فمثلاً ندرك حضوراً حالة الخوف فينا ، ومن ناحية أُخرىٰ ندرك الصورة الذهنيّة الحاكية عنها بلا واسطة . ومن هنا فإنَّ هذه القضيّة « أنا موجود » أو « أنا خائف » أو « أنا شاكٌّ » ليست قابلة للترديد والشكّ أبداً . إذن هذه القضايا (الوجدانيّات) هي أُولىٰ القضايا التي يتمّ إثبات قيمتها بصورة كاملة ، ولا يرتفع الخطأ والاشتباه إليها إطلاقاً . ولا بدّ من الدّقة لئلّا تختلط هذه القضايا بالتفسيرات الذهنيّة كما مرّت الإشارة إلىٰ ذلك في الدرس الثالث عشر .

ونظير هذا الإشراف نجده في القضايا المنطقيّة التي تحكي عن صور ومفاهيم ذهنيّة أُخرىٰ ، فصحيحٌ أنَّ الحاكي والمحكيَّ عنه يقعان في مرتبتين من مراتب الذهن ،

ولكنهما حاضران ـ كلٌ بمرتبته ـ عند النفس (أنا المدرِك) . فمثلاً هذه القضية القائلة : « مفهوم الإنسان مفهوم كليّ » قضيّة تحكي عن إحدىٰ خواصّ « مفهوم الإنسان » الذي هو مفهوم حاضر لدىٰ الذهن ، ونحن نستطيع أن ندرك هذه الخاصّة بالتجربة الباطنيّة الذهنيّة ، أي إنّنا نعلم بأنّ هذا المفهوم لا يحكي عن فرد خاصّ وإنّما هو قابل للصدق علىٰ كثيرين ، وذلك من دون استخدام الأجهزة الحسّية ومن دون توسّط صورة إدراكيّة أُخرىٰ ، إذن فالقضية القائلة : « مفهوم الإنسان كلّي » هي قضيّة صادقة .

وبهذا الشكل ينفتح السبيل لمعرفة فئتين من القضايا ، ولكن هذا المقدار أيضاً ليس كافياً لتشخيص جميع العلوم الحصوليّة . وإذا استطعنا أنَّ نظفر بضمان لصحّة البديهيّات الأوّلية فقد حقّقنا نجاحاً باهراً ، وذلك لأنّنا نستطيع أن نعرف ونقيّم من خلالها وبفضلها القضايا النظريّة ومن جملتها القضايا الحسّية والتجريبيّة .

ولهذا الغرض لا بدّ من التعمّق أكثر في ماهيّة هذه القضايا : فمن ناحية لا بدّ من دراسة مفاهيمها التصوّرية : ما هو سنخ هذه المفاهيم ، ومن أيّ طريق يتمّ الحصول عليها ؟ .

ومن ناحية أُخرىٰ لا بدّ من التأمّل في علاقاتها : كيف يحكم العقل باتّحاد الموضوع والمحمول فيها ؟ .

فالجهة الأُولىٰ أوضحناها في الدرس السابع عشر وقلنا إنَّ هذه القضايا تتشكّل من المفاهيم الفلسفيّة ، وهي مفاهيم تنتهي إلىٰ العلوم الحضوريّة . أي إنَّ أوّل فئة من المفاهيم الفلسفيّة من قبيل « الاحتياج » و « الاستقلال » ، ثمّ « العلّة » و « المعلول » تُنتزع من الوجدانيّات والمعلومات بلا واسطة ، ونحن ندرك حضوراً مطابقتها لمنشأ انتزاعها ، وسائر المفاهيم الفلسفيّة أيضاً تعود إليها .

وأمّا الجهة الثانية ـ أي كيفيّة الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول فيها ـ فيتّضح أمرها بمقارنة الموضوعات والمحمولات في هذه القضايا مع بعضها . أي إنَّ جميع هذه القضايا هي من قبيل القضايا التحليليّة التي يؤدّي تحليل مفهوم الموضوع فيها إلىٰ الحصول علىٰ مفهوم المحمول .

مثلاً هذه القضيّة : « كُلّ معلول يحتاج إلىٰ علّة » ، عندما نقوم بتحليل مفهوم

« المعلول » فإنّنا نصل إلىٰ هذه النتيجة وهي أنّ المعلول عبارة عن ذلك الموجود الذي يكون وجوده مرتبطاً بموجود آخر ، أي هو « محتاج » إلىٰ موجود آخر نسميّه بـ « العلّة » . إذن مفهوم « الاحتياج إلىٰ العلّة » مندرج في مفهوم « المعلول » ، ونحن ندرك اتّحادهما بالتجربة الذهنيّة الباطنيّة . وذلك بخلاف هذه القضيّة : « كلّ موجود محتاج إلىٰ علّة » ، لأنّنا لا نظفر بمفهوم « الاحتياج إلىٰ العلّة » من تحليل مفهوم « الموجود » ، ولهذا فنحن لا نستطيع عدّها من القضايا البديهيّة ، بل وحتّىٰ لا يمكن اعتبارها ضمن القضايا النظريّة الصادقة .

وبهذا يتّضح أنّ البديهيّات الأوّلية تنتهي أيضاً إلىٰ العلوم الحضوريّة وتظفر بمنبع ضمان الصحّة .

وقد يُشكل البعض بأنّ ما ندركه بالعلم الحضوريّ هو معلول شخصيّ فكيف يمكننا تعميم حكمه لكلّ معلول بحيث نعتبر مثل هذا الحكم الكليّ بديهيّاً ؟ .

والجواب : صحيحٌ أنّنا ننتزع مفهوم المعلول من ظاهرة خاصّة ـ مثل إرادتنا ولكن لا من جهة أنّ لها ماهيّةً خاصّة وهي من أقسام الكيف النفسانيّ ، وإنّما من جهة كون وجودها مرتبطاً بوجود آخر . إذن أينما تحقّقت هذه الخصوصيّة كان معها هذا الحكم أيضاً . ومن الواضح أنّ إثبات هذه الخصوصيّة للموارد الأُخرىٰ بحاجة إلىٰ برهان عقليّ ، ولهذا فإنّ هذه القضيّة وحدها لا تستطيع أن تُثبت حاجة الظواهر الماديّة إلىٰ العلّة ، إلّا إذا أثبتنا بالبرهان العقليّ ارتباطها الوجوديّ ، كما سوف نفعل ذلك بإذن الله في باب العلّة والمعلول ، ولكنّنا نستطيع أن نحكم ـ اعتماداً علىٰ هذه القضيّة ـ أنّه كلّما تحقّق ارتباطٌ وجوديٌّ فإنّ طرف الارتباط وهو وجود العلّة سيكون متحقّقاً قطعاً .

والنتيجة هي : أنّ سرّ رفض البديهيّات الأوّليّة للخطأ هو اعتمادها علىٰ العلوم الحضوريّة .

ملاك الصدق والكذب في القضايا :

بما قدّمناه حول معيار معرفة الحقائق اتّضح أنّ للقضايا البديهيّة ـ من قبل البديهيّات الأوّلية والوجدانيّات ـ قيمةً يقينيّة ، وسرُّ رفضها للخطأ أنّ تطابق العلم والمعلوم فيها يتمّ بفضل العلم الحضوريّ . وأمّا القضايا غير البديهيّة فلا بدّ من تقييمها حسَبَ المعايير المنطقيّة ، أي إذا كانت هناك قضيّة قد استنتجت من القضايا البديهيّة

حَسبَ الضوابط المذكورة في علم المنطق للاستنتاج فهي صحيحة ، وفيما عدا ذلك فهي غير صحيحة . ولا بدّ من الالتفات إلىٰ أن عدم صحّة الدليل ليس دائماً علامةً علىٰ خطأ النتيجة ، وذلك لأنّه قد يحاول البعض الاستفادةَ من دليل غير صحيح لإثبات أمر صحيح . وعلىٰ هذا فبطلان الدليل يمكن أن يصبح سبباً لعدم الاعتماد علىٰ النتيجة ، وليس هو دليلاً علىٰ خطئها وعدم واقعيّتها .

وقد تُثار هنا شبهة مؤدّاهاأنّه حسب تعريف الحقيقة ـ تلك المعرفة المطابقة للواقع ـ تنحصر الحقيقة والخطأ في القضايا التي يمكن مقارنتها إلىٰ الواقع الخارجيّ وتختبر مطابقتها له وأما القضايا الميتافيزيقيّة فليس لها واقعٌ عينيٌ حتّىٰ يُعرف تطابقها معه ، ومن هنا فإنّه لا يمكن عدُّها حقيقةً ولا خطأً ، بل لا بدّ من القول إنّها قضايا فارغة ولا معنىٰ لها ! .

إنَّ هذه الشبهة ناشئة من تخيُّل كون الواقع الخارجيّ والعينيّ مساوياً للواقع المادّي ، ولدفعها لا بدّ من التذكير بما يأتي :

أوّلاً : إنّ الواقع الخارجيّ والعينيّ ليس منحصراً بالماديّات وإنّما هو يشمل المجرّدات أيضاً ، بل سوف نُثبت في محله أنَّ حظّ هذه من الواقع أكثر من حظّ الماديّات .

ثانياً : المقصود من الواقع الذي لا بدّ أن تطابقه القضايا هو مطلق ما تحكيه القضايا ، والمقصود من الخارج هو ما وراء مفاهيمها ، وإن كان ذلك الواقع والمحكيّ متحقّقاً في الذهن أو كان من الأمور النفسيّة . وكمامرّعلينا فإنّ القضايا المنطقيّة المحضة تحكي عن أُمور ذهنيّة أُخرىٰ ، ونسبة مرتبة من الذهن هي مجال تحقّق محكيّات هذه القضايا إلىٰ مرتبة أُخرىٰ مشرفة عليها مثل نسبة الخارج عن الذهن إلىٰ الذهن .

إذن الملاك العامّ لصدق القضايا وكذبها هو تطابقها أو عدم تطابقها مع ما وراء مفاهيمها . أي إنَّ طريق تشخيص صدق أو كذب قضايا العلوم التجريبيّة هو مقارنتها إلىٰ الواقعيّات المادّية فمثلاً لكي نعرف صحّة هذه القضيّة : « الحديد ينبسط نتيجةً للحرارة » لا بدّ من تعريض الحديد الخارجي للحرارة وقياس تفاوت الحجم بين الحالتين ، وأمّا القضايا المنطقيّة فلا بدّ من مقارنتها مع مفاهيم ذهنيّة أُخرىٰ تقع تحت إشرافها ، ولتشخيص صحّة أو خطأ القضايا الفلسفيّة لا بدّ من الالتفات إلىٰ علاقة

الذهن والعين ، أي إنَّ صدقها يعني كون محكيّاتها العينيّة ـ سواء أكانت مادّية أم مجرّدة ـ بشكلٍ بحيث ينتزع الذهن منها المفاهيم المتعلقة بها . وتتمّ هذه المقارنة بصورة مباشرة في القضايا الوجدانيّة ، وتتمّ بواسطةٍ واحدة أو أكثر في سائر القضايا كما مرّ علينا توضيحه .

نفس الأمر :

نواجهُ كثيراً في أحاديث الفلاسفة هذا التعبير وهو أنَّ الموضوع الفلانيّ مطابق لـ « نفس الأمر » ، ومن جملتها في مورد « القضايا الحقيقيّة » التي لا وجود لبعض أو جميع مصاديق موضوعها في الخارج ، ولكنّه إذا وُجد في الخارج كان المحمول ثابتاً له ، في مثل هذه القضايا يقال إنَّ ملاك الصدق فيها مطابقتها لنفس الأمر ، وذلك لأنَّ جميع مصاديقها ليست موجودة في الخارج حتّىٰ يُقاس إليها مفاد هذه القضايا فتُحرز المطابقة بينهما ويقال إنّها مطابقة للخارج .

وكذا القضايا المكوّنة من المعقولات الثانية كالقضايا المنطقيّة أو القضايا التي يتمّ فيها إثبات أحكام للمعدومات والمستحيلات ، فيقال إنَّ ملاك الصدق فيها هو مطابقتها لنفس الأمر .

فبعضهم فسّر معنىٰ هذا الاصطلاح بتكلّف عجيب قائلاً إنَّ المقصود من كلمة « الأمر » هو عالم المجرّدات ، وفسّره بعض الفلاسفة بشكل لا يحلّ أيّ مشكلة فقال إنَّ المقصود من نفس الأمر هو نفس الشيء ، فيبقىٰ السؤال علىٰ حاله : لأيّ شيء نقيس هذه القضايا لمعرفة قيمتها ؟ .

بما مرّ علينا في ملاك صدق القضايا وكذبها يتّضح أنَّ المقصود من نفس الأمر إذا استعمل في ما سوى الواقعيّات الخارجيّة إنّما هو ظرف الثبوت العقليّ للمحكيّات الذي يختلف باختلاف الموارد المتعدّدة ، فهو في بعض الموارد يعني مرتبة خاصّة من الذهن كما في القضايا المنطقيّة ، وفي موارد أُخرىٰ يعني الثبوت الخارجيّ المفروض كما في محكيّ قضية استحالة اجتماع النقيضين ، وفي بعض الموارد يُنسب إلىٰ الخارج بالعرض كما يقال : « إنَّ علّة عدم المعلول هي عدم العلّة » ، حيث إنَّ علاقة العلّية في الحقيقة قائمة بين وجود العلّة ووجود المعلول ، إلّا أنّها تُنسب بالعرض إلىٰ عدمهما .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ كون المعرفة حقيقيّة يعني مطابقتها للواقع الذي تحكي عنه ، وأمّا سائر التعاريف فإنّها تستلزم الخروج عن محلّ البحث .

٢ ـ إنَّ معيار معرفة الحقائق عند العقليّين هو فطرة العقل ، ولكن هذا المعيار لا يستطيع إثبات مطابقة القضايا للواقعيّات .

٣ ـ إنَّ التجريبيّين يعتبرون التجربة الحسّية هي معيار الحقيقة ، ولكن علاوةً على كون هذا المعيار مقصوراً علىٰ مجال خاصّ وهو المحسوسات فحسبُ فإنّه لا يؤدّي إلىٰ نتيجة مطلوبة لأنَّ حاصل التجربة لا بدّ من إدراكه بالحسّ فتعود الحاجة من جديد إلىٰ التقييم .

٤ ـ لمّا كانت الوجدانيّات انعكاساً ذهنيّاً للعلوم الحضوريّة ، وتطابقها يمكن إدراكه بالعلم الحضوريّ فإنَّ لها قيمة يقينيّة لا يرتفع إليها أيُّ ترديد .

٥ ـ وكذا القضايا المنطقيّة الحاكية عن أُمور ذهنيّة أُخرىٰ فإنّها قابلة للتقييم بتجربة ذهنيّة باطنية .

٦ ـ إنَّ التصوّرات المكوّنة للقضايا البديهيّة هي من قبيل المعقولات الثانية المأخوذة ـ بواسطة أو بلا واسطة ـ من العلوم الحضوريّة ، والاتّحاد بين الموضوع والمحمول فيها يثبت بالتجربة الذهنيّة الباطنيّة ، وذلك لأنَّ مفهوم المحمول فيها يتمّ الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع ، وإثبات الاتّحاد بينهما لا يحتاج إلىٰ أيّ أمر خارجيّ . إذن سرُّ رفض البديهيّات الأوّلية للخطأ هو اعتمادها علىٰ العلوم الحضوريّة .

٧ ـ إنَّ الواقع الذي لا بدّ أن تطابقه القضايا الصادقة هو أعمُّ من الواقعيّات الماديّة والمجرّدة ، وأعمّ أيضاً من الواقعيّات الذهنيّة والخارجيّة .

٨ ـ إنَّ المقصود من نفس الأمر هو محكيّ القضايا ، وهو يتفاوت بحسب اختلاف أنواع القضايا ، فمثلاً مصداق نفس الأمر في قضايا العلوم التجريبيّة هو الواقعيّات المادّية ، وفي الوجدانيّات هو الواقعيّات النفسانيّة ، وفي القضايا المنطقيّة هو مرتبة خاصّة من الذهن ، وفي بعض الموارد هو الواقع المفروض .

الأسئلة

١ - ما هو لون الارتباط الذي تلاحظه بين مباحث علم المعرفة ؟ .

٢ - أذكر التعاريف المختلفة للحقيقة ناقداً إيّاها .

٣ - بيّنْ معيار الحقيقة من وجهة نظر العقليّين والتجربيّين ثمّ تناولْهما بالنقد .

٤ - ما هو السبب في كون الوجدانيّات حقيقيّة ؟ .

٥ - كيف تثبت كون القضايا المنطقيّة حقيقيّة ؟ .

٦ - ما هو السرّ في رفض البديهيّات الأوّليّة للخطأ ؟ .

٧ - كيف يمكن تقييم القضايا غير البديهيّة ؟ .

٨ - ما هو المقصود من مطابقة القضايا للواقع الخارجيّ ؟ .

٩ - كيف تُقيّم القضايا التي ليس لها مصاديق خارجيّة ؟ .

١٠ - إشرح بالتفصيل معنى نفس الأمر .

الـدرس العشـرون
تقييم القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة

ـ خصائص المعارف الأخلاقيّة والقانونيّة .
ـ ملاك الصدق والكذب في القضايا القيميّة .
ـ دراسة أشهر النظريّات .

وهو يشمل :

ـ التحقيق في المسألة .
ـ حلّ شبهة .
ـ النسبيّة في الأخلاق والقانون .
ـ الفرق بين القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة .

خصائص المعارف الأخلاقيّة والقانونيّة :

إنَّ للمعارف الأخلاقيّة والقانونيّة التي تسمّىٰ أحياناً بـ « المعارف القيميّة » خصائص معيَّنة يمكن تقسيمها إلىٰ فئتين : إحداهما الخصائص المتعلّقة بالمفاهيم التصوّرية المعيّنة التي تشكّل الجمل الأخلاقيّة والقانونيّة ، وقد مرّ البحث عنها في الدرس الخامس عشر . والفئة الأُخرىٰ تتعلّق بشكل وهيئة الجمل القيميّة ، أي إنّ المعارف الأخلاقيّة والقانونيّة يمكن بيانها بشكلين : أحدهما بالشكل الإنشائيّ والأمر والنهي كما نلاحظ ذلك في كثير من آيات القرآن المجيد ، والثاني بالشكل الخبريّ وبصورة القضيّة المنطقيّة ذات الموضوع والمحمول أو المقدّم والتالي كما هو مستخدم في موارد أُخرىٰ من الآيات والروايات .

ونحن نعلم أنَّ الجملة الإنشائيّة ليست من قبيل القضايا ولا قابلة للصدق والكذب ، ولا يمكن السؤال عنها أهي صادقة أم كاذبة ؟ وإذا سُئل هذا السؤال فلا بدّ من الجواب بأنّها لا هذا ولا ذاك وإنّما هي إنشاء فحسبُ .

أجل يمكن القول بالنسبة للأمر والنهي بأنَّهما يدلّان بالالتزام علىٰ كون متعلّق الأمر مطلوباً للآمر وعلىٰ كون متعلّق النهي مبغوضاً للناهي ، وبلحاظ هذه الدلالة الالتزاميّة يمكن اعتبار لون من الصدق أو الكذب لها ، أي إذا كان متعلّق الأمر مطلوباً للآمر بحسب الواقع ، ومتعلّق النهي مبغوضاً لدىٰ الناهي واقعاً فالعبارة الإنشائيّة تصبح صادقة بحسب هذه الدلالة الالتزاميّة ، وفي غير هذه الصورة تغدو كاذبة .

وقد تخيّل بعض العلماء الغربيّين أنّ قوام القواعد الأخلاقيّة والقانونيّة هو بالأمر

والنهي والإلزام والتحذير ، وبعبارة أُخرىٰ فهي ذات ماهيّة إنشائية ، ومن هنا فإنّهم لا يعتبرون المعارف الأخلاقيّة والقانونيّة قابلة للصدق والكذب ، ويعتقدون أنّه لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار ملاكاً لصدقها وكذبها ، ولا يمكن أيضاً تقديم معيار لمعرفة الحقيقة والخطأ فيها .

ولكن هذا التخيّل غير صحيح لأنّه لا شكّ في إمكانيّة صياغة القواعد الأخلاقيّة والقانونيّة بشكل قضايا منطقيّة وعبارات خبريّة من دون أن تتضمّن معنىً إنشائيّاً . وفي الواقع فإن صبّ المعارف الأخلاقيّة والقانونيّة في قوالب الجمل الإنشائيّة إمّا أن يكون لوناً من التفنّن الذهنيّ أو أنّه لتأمين أهداف تربوية خاصّة .

ملاك الصدق والكذب في القضايا القيميّة :

تصاغ القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة بصورتين :

الصورة الأُولى : أن تحكي عن ثبوت قاعدة خاصّة في نظام معيّن ، كما يقال : « الكذب لإصلاح ذات البين في الإسلام جائز » أو « قطع يد السارق واجب في الإسلام » ، وعندما يبيّن الفقيه أو الحقوقيُّ المسلم مثلَ هذه الأحكام فإنّه لا يحتاج إلىٰ ذكر النظام الأخلاقيّ أو القانونيّ للإسلام ، ولهذا لا يأتون في الكلام غالباً بقيد « في الإسلام » .

وملاك الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هو مطابقتها وعدم مطابقتها للمصادر الأخلاقيّة والقانونيّة ، وطريق معرفتها هو الرجوع إلىٰ المصادر المتعلّقة بذلك النظام الخاصّ ، فمثلاً طريق معرفة القواعد الأخلاقيّة والقانونيّة في الإسلام هو الرجوع إلىٰ الكتاب والسنّة .

الصورة الثانية : أن يكون مفادها الحكاية عن نفس الأمر وعن الثبوت الواقعيّ ، بغض النظر عن اعتبار نظام قيميّ خاصّ ، أو أنّ مجتمعاً بعينه قد قَبله . كما يقال حول الأُسس العامّة للأخلاق والحقوق ومن جملتها الحقوق الفطريّة ، من قبيل هذه القضايا الأخلاقيّة · « العدالة حسنة » و « لا ينبغي ظلم أيّ إنسان » ، ومثل هذه القضايا القانونيّة : « كلّ إنسان يتمتّع بحقّ الحياة » و « أيّ إنسان لا ينبغي قتله بغير حقّ » . فها هنا نظريّات مختلفة وتوجد آراء متصارعة لفلاسفة الأخلاق والقانون الغربيّين .

دراسة أشهر النظريّات :

إنَّ أشهر النظريّات المطروحة في هذا المضمار هي :

أ ـ بعض فلاسفة الأخلاق والقانون في الغرب ينكر أساساً وجود مثل هذه الأُصول العامّة والثابتة ، والوضعيّون بالخصوص يتخيّلون أن البحث في هذه المسألة لغو لا فائدة وراءه ، ويعدّونها من الأفكار الميتافيزيقيّة غير العلميّة .

ومن الواضح أنّه لا يُتوقّع غير هذا من أتباع المذهب الوضعيّ الذي سمّروا عيونهم علىٰ معطيات الحواسّ ، ولكن بعض العلماء الآخرين الذين صدر منهم مثل هذا الحديث يمكن أن يقال لهم : إنّ منشأ هذا التخيّل هو تحوُّل القيم الأخلاقيّة والقانونيّة في المجتمعات المتنوّعة وفي الأزمنة المختلفة، ممّا أدّىٰ بهؤلاء للاعتقاد بنسبيّة الأخلاق والقانون وللتشكيك بالأُصول القيميّة الثابتة أو إنكارها . وسيزول هذا التخيّل بما سوف نقدّمه من توضيح حول نسبيّة الأخلاق والقانون .

ب ـ وهناك فئة أُخرىٰ من الفلاسفة اعتبرت القضايا القيميّة من قبيل الاعتباريّات الاجتماعيّة الناشئة من حاجات الناس ومشاعرهم الباطنيّة ، وهي تتطوّر بتغيّر هذه العوامل ، ومن هنا عدّها هؤلاء خارجةً عن نطاق الدراسات البرهانيّة القائمة علىٰ أساس المبادىء اليقينيّة الضروريّة الدائمة . وبناءً علىٰ هذا فالملاك في صدق هذه القضايا وكذبها هو تلك الحاجات والرغبات التي أدّتْ إلىٰ اعتبارها .

وفي مقابلهم يمكن القول : لا شكّ أنَّ جميع المعارف العمليّة تتعلّق بسلوك الإنسان الاختياريّ ، ذلك السلوك الناشىء من لون من ألوان الرغبة الداخليّة ، وهو يتّجه نحو هدف خاصّ وغاية معيّنة . وعلىٰ هذا تتكوّن مفاهيم خاصّةٌ ليست من سنخ المفاهيم الماهويّة وتتشكّل منها هذه القضايا . ولكن دور المعارف العمليّة هي أنّها تُنير للإنسان الطريق في مقام الاختيار بين الرغبات المتعارضة لكي يصل إلىٰ الهدف الإنسانيّ الأصيل والرفيع ولكي يهتدي إلىٰ السعادة والكمال المطلوب . ومثل هذا الطريق لا يتلاءم دائماً مع رغبات كثير من الناس الذين هم أسرىٰ رغباتهم الحيوانيّة ولذّاتهم المادّية الدنيويّة المتقضّية ، وإنّما هو يحملهم علىٰ تعديل طلباتهم الغريزيّة والحيوانيّة ، وعلىٰ الكفّ عن بعض اللذائذ المادّية والدنيويّة .

إذن إذا كان المقصود من حاجات الناس ورغباتهم هو مطلق الحاجات الشخصيّة

والفئويّة التي هي دائماً في تعارض وتزاحم ومؤدّيةً لفساد المجتمعات وتدهورها ، فإنّ ذلك مخالف للأهداف الأساسيّة للأخلاق والقانون . وإن كان المقصود هو الحاجات الخاصّة والرغبات الإنسانيّة الرفيعة المدفونة عند كثير من الناس وهي غير نشطة لديهم لتغلّب الهوىٰ والرغبات الحيوانيّة عليها فإنّ ذلك لا ينافي الثّبات والدوام والكلّيّة والضرورة ، ولا يؤدّي إلىٰ خروج مثل هذه القضايا عن نطاق المعارف البرهانيّة . كما أنّ اعتباريّة المفاهيم التي تشكّل عادةً موضوعاتِ مثل هذه القضايا وهي تتضمّن لوناً من المجاز والاستعارة لا تعني أنّها فاقدة للأساس العقليّ كما مرّت الإشارة إلىٰ ذلك في الدرس الخامس عشر .

ج ـ النظريّة الثالثة هي أنَّ الأُصول الأخلاقيّة والقانونيّة هي من بديهيّات العقل العمليّ ، وناشئة ـ مثل بديهيّات العقل النظريّ ـ من فطرة العقل ومستغنية عن الدليل والبرهان ، وملاك الصدق والكذب فيها هو موافقتها ومخالفتها لضمير الناس .

إنَّ هذه النظريّة التي لها جذور في أفكار فلاسفة اليونان القديمة وقد تبنّاها كثير من فلاسفة الشرق والغرب ومن جملتهم « كانتْ » هي أوجه من سائر النظريّات وأقرب إلىٰ الحقيقة منها ، ولكنّها في نفس الوقت قابلة لمناقشات دقيقة نشير إلىٰ بعضها :

١ ـ إنَّ ظاهر هذه النظريّة هو تعدّد العقل وانفكاك مدرَكات كلّ منهما عن الآخر ، وهو أمر قابل للمنع .

٢ ـ إنَّ الإشكال الوارد علىٰ كون مدرَكات العقل النظريّ فطريةً وارد أيضاً علىٰ هذه النظريّة .

٣ ـ إنَّ الأُصول الأخلاقيّة والقانونيّة ليست مستغنية عن الاستدلال ولا غير قابلة للتعليل كما يزعم أصحاب هذه النظريّة ، بل وحتّىٰ أعمّها وهو حسن العدل وقبح الظلم يحتاج إلىٰ برهان كما سوف نشير إليه فيما بعدُ .

التحقيق في المسألة :

لكي يتّضح الحقّ في هذه المسألة نذكّر ببعض المقدّمات المختصرة تاركين تفصيلها إلىٰ فلسفة الأخلاق والقانون :

١ ـ إنَّ القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة تتعلّق بالسلوك الاختياريّ للإنسان ذلك

السلوك الذي يصبح وسيلة للوصول إلىٰ الأهداف المطلوبة ، وتكون قيمتها ناشئة من كونها مطلوبة كوسيلة ومقدّمة .

٢ ـ إنَّ الأهداف التي يسعىٰ الإنسان لتحقيقها إمّا أن تكون تأمين الحاجات الطبيعيّة والدنيويّة وإشباع الغرائز الحيوانيّة أو تأمين المنافع والمصالح الاجتماعيّة والحيلولة دون الفساد والفوضىٰ ، أو الوصول إلىٰ السعادة الأبديّة والكمال المعنويّ والروحيّ .

أمّا الأهداف الطبيعيّة والحيوانيّة فإنّها لا تكون منشأً لإضفاء القيمة علىٰ الحركات التي هي مقدّمة لها ، فهي إذن لا ارتباط لها بالأخلاق والقانون بشكل ذاتيّ .

وأمّا تأمين المصالح الاجتماعيّة التي تصطدم ـ شئنا أم أبينا ـ بالمنافع واللذّات الفرديّة فهي تُعتبر من موارد القيمة .

وكذا الاهتمام بالسعادة الأبديّة الذي يستلزم غضَّ النظر عن جانب من الرغبات الماديّة والدنيويّة ، فإنّه مورد آخر للقيمة ، والأهمُّ من الجميع هو أن يكون الدافع للسلوك هو الوصول إلىٰ الكمال الحقيقيّ للإنسان والذي مصداقه من وجهة النظر الإسلاميّة هو القرب من الله تعالىٰ .

وبناءً علىٰ هذا يمكن القول إنَّ القيمة في جميع الموارد تنبع من غضّ النظر عن مطلوب من أجل الوصول إلىٰ مطلوب أرفع منه .

٣ ـ لقد ذكروا للقانون أهدافاً متنوّعة ، وأعمّها وأشملها هو تأمين المصالح الاجتماعيّة ، وهو يتشعّب إلىٰ فروع متعدّدة . ومن ناحية أُخرىٰ فقد ذكروا للأخلاق أهدافاً مختلفة أيضاً ، وأرفعها هو الكمال النهائيّ للإنسان في ظلّ القرب من الله جلّ وعلا ، وكلّما كان هذا الهدف هو الدافع لسلوك الإنسان ـ سواء أكان فرديّاً أم اجتماعيّاً ـ فإنّه سيتّصف بالقيمة الأخلاقيّة . إذن حتّىٰ السلوك الذي يتعلّق بالقانون يمكن إدراجه ضمن نطاق الأخلاق بشرط أن يتمّ بدافع أخلاقيّ .

٤ ـ إنَّ لهذه الأهداف المذكورة حيثيّتين : إحداهما كونها مطلوبة للإنسان بحيث تؤدّي إلىٰ صرف النّظر عن المطلوبات الأحطّ قيمةً . ومن هنا ترتبط برغبة الإنسان الفطريّة في الوصول إلىٰ السعادة والكمال ، وهي حيثيّة نفسيّة وتابعة للمعرفة والمبادىء العلميّة والإدراكيّة .

والأُخرىٰ هي حيثيّتها التكوينيّة ، وهي أمر خارجيّ ومستقلّ تماماً عن الميل والرغبة والتشخيص والمعرفة عند الأفراد .

وكلّما أخذنا بعين الاعتبار فعلاً بما له من ارتباط بالهدف المطلوب منه من جهة كونه مطلوباً فإنه يُنتزع منه مفهوم « القيمة » ، وكلّما لاحظناه من جهة علاقته الوجوديّة بالنتيجة المترتّبة عليه فإنّنا ننتزع منه مفهوم « الوجوب » أو « اللا بدّ » الذي يُعبّر عنه باللغة الفلسفيّة بـ « الضرورة بالقياس » .

والآن وبعد الالتفات إلىٰ هذه المقدّمات فإنّنا نستطيع استنتاج هذه النتيجة ، وهي أنَّ الملاك في صدق وكذب القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة أو صحّتها وخطئها هو مدىٰ تأثيرها في الوصول إلىٰ الأهداف المطلوبة ، ذلك التأثير الذي لا يكون تابعاً لرأي أحدٍ ولا لسليقته ولا لرغبته ، وإنّما هو من الواقعيّات الموصوفة بنفس الأمر ، ومثل سائر الروابط العليّة والمعلوليّة .

ومن الواضح أنّه قد يحدث الاشتباه في تشخيص الهدف النهائيّ والأهداف المتوسّطة ، كما حدث لذوي الرؤية الماديّة حيث قصروا الهدف الإنسانيّ على المعيشة الدنيويّة .

ومن المحتمل أيضاً أن يقع الخلط في تشخيص السبل المؤدّية بالإنسان إلىٰ الأهداف الواقعيّة ، ولكن جميع هذه الاشتباهات لا تُلحق الضررَ إطلاقاً بواقعيّة رابطة السبب والمسبّب بين الأفعال الاختياريّة والنتائج المترتّبة عليها ، ولا تؤدّي إلىٰ عزلها عن مجال الدراسات العقليّة القابلة للاستدلال البرهانيّ ، كما أن اشتباهات الفلاسفة لا تعني إنكار الواقعيّات العقليّة المستقلّة عن الآراء والأفكار ، وكما أنَّ اختلافات العلماء في قوانين العلوم التجريبيّة لا تعني نفيها أيضاً .

والنتيجة هي أنَّ أُسس الأخلاق والقانون من القضايا الفلسفيّة القابلة للاستدلال بالبراهين العقليّة ، وإن كان عقل الإنسان العاديّ عاجزاً في الفروع والجزئيّات ـ بسبب التعقيد وكثرة العوامل والمتغيّرات وعدم الإحاطة بها ـ ولا يستطيع أن يستنتج حكم كلّ القضايا الجزئية من الأُسس الكلّيّة وحدها ، ومن هنا فإنّنا لا نجدُ بُدّاً في هذه الموارد من التمسّك بالوحي والرجوع إليه .

إذن لا القول الذي يتخيّل كون القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة تابعةً للميول والرغبات

والرؤىٰ الفرديّة والجماعيّة صحيح ، فيسقط معه رفضُهم للأسس الكلّيّة والثابتة لها ، ولا قول الذين يعتبرونها تابعةً للحاجات والظروف الزمانيّة والمكانيّة المتغيّرة فلا يُجرون الاستدلال البرهانيّ الخاصّ بالقضايا الكلّيّة والضروريّة والدائمة فيها ، ولا قول الذين يتصوّرون كون هذه القضايا متعلّقة بعقل آخرَ غير العقل النظريّ ، ولهذا يعدّون الاستدلال عليها بالمقدّمات الفلسفيّة المتعلّقة بالعقل النظريّ أمراً غير صحيح .

حلّ شبهة :

قد تُطرح هنا شبهة تقول : إنَّ هذا الرأي يخالف وجهة نظر جميع المنطقيّين التي يوافق عليها الفلاسفة المسلمون أيضاً . وذلك لأنّهم يذكرون في المنطق أنَّ الجدل يتكوّن من مقدّمات مشهورة ومسلّمة ، بخلاف البرهان الذي يتركّب من مقدّمات يقينيّة ، وقد مثّلوا للمقدّمات المشهورة بقولنا « الصدق حسن » الذي هو من القضايا الأخلاقيّة .

وفي الجواب لا بدّ من القول : إنَّ كبار المنطقيّين المسلمين من قبيل ابن سينا[1] ، ونصير الدين الطوسيّ قد صرّحوا بأنّ هذه القضايا علىٰ هذه الصورة الكلّيّة والمطلقة تعتبر من المشهورات ويستفاد منها في الجدل فحسبُ دون البرهان ، وذلك لأنَّ لها قيوداً خاصّةً وخفيّةً ، وهي تحصل من علاقة الفعل بالنتيجة المطلوبة ، ومن هنا كان الصدق المؤدّي إلىٰ قتل النفوس البريئة أمراً غير محبوب .

إذن إذا استُعملت هذه القضايا بهذا الشكل العامّ والمطلق استناداً إلىٰ الموافقة العامّة عليها في قياس ما فسيكون ذلك من لون الجدل . ولكن نفس هذه القضايا ـ بالالتفات إلىٰ الملاكات العقليّة والعلاقات الدقيقة والقيود الخفيّة ـ يمكن إخراجها بصورة قضايا يقينيّة وإقامة البرهان عليها والاستفادة من هذه النتيجة في برهان آخر .

النسبيّة في الأخلاق والقانون :

كما أشرنا من قبلُ فإنَّ كثيراً من القضايا القيميّة ولا سيّما القضايا القانونيّة لها استثناءات ، وحتّىٰ حسن الصدق أيضاً لا كلّيّة له ، ومن ناحية أُخرىٰ فقد يصبح موضوع

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ « برهان الشفاء » ، المقالة الأولىٰ ، الفصل الرابع ، و« طبيعيّات الشفاء » ، الفنّ السادس ، المقالة الأولىٰ ، الفصل الخامس .

واحد محلاً لاجتماع عنوانين لهما حكمان متضادّان ، وفي صورة تساوي ملاكيهما فإنّ الشخص يكون مخيّراً بين الفعل والترك ، وأمّا إذا كان أحد الملاكين أهمّ من الآخر وكانت المصلحة فيه أرجح من الأُخرىٰ فإنّه مكلّف برعاية جانب الملاك الأهمّ فيسقط الحكم الآخر عمليّاً ، ويلاحظ أيضاً أنّ لبعض الأحكام القانونيّة قيوداً زمانيّة ثم تُنسخ بعد الفترة المحدّدة .

وبالالتفات إلىٰ هذه الملاحظات تصوّر البعض أنّ جميع الأحكام القيميّة نسبيّةٌ ولا تتميّز بالعموم الأفراديّ والإطلاق الزمانيّ . وقد اتّخذت المذاهب ذات الاتّجاه الوضعيّ اختلاف الأنظمة القيميّة في المجتمعات والأزمنة المختلفة دليلاً علىٰ كون جميع القضايا القيميّة نسبيّةً .

ولكن الواقع أنّ مثل هذه النسبيّة موجودة أيضاً في قوانين العلوم التجريبيّة ، فكلّيّة أيّ قانون تجريبيّ تابعة لتحقّق شروطه وانعدام الموانع والمزاحمات ، وتعود هذه القيود ـ من وجهة النظر الفلسفيّة ـ إلىٰ تركّب علل الظواهر ، وبفقدان شرط منها ينتفي المعلول أيضاً .

وبناءً علىٰ هذا إذا استطعنا تعيينَ علل الأحكام الأخلاقيّة والقانونيّة بشكل دقيق والتفتنا إلىٰ قيود موضوعاتها وشروطها بشكل كامل فسوف نجد أنّ الأُسس الأخلاقيّة والقانونيّة تتمتّع أيضاً بالعموم والإطلاق في نطاق ملاكاتها وعللها التامّة ، ومن هذه الناحية فهي لا تختلف عن سائر القوانين العلميّة .

ونلفت النظر إلىٰ أنّنا نعتمد في هذا البحث علىٰ الأُسس الأخلاقيّة والقانونيّة العامّة ، وأمّا بعض الجزئيّات من قبيل قوانين المرور وأمثالها فهي خارجة عن محلّ البحث .

الفرق بين القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة :

وفي خاتمة المطاف لهذا البحث تحسن الإشارة إلىٰ الفرق بين القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة . ومن الواضح أنّ هناك فروقاً عديدة بين هاتين الفئتين من القضايا لا بدّ من دراستها في فلسفة الأخلاق والقانون ، ونكتفي في هذا المجال بالإشارة إلىٰ واحد منها هو أهمُّها عندنا ، ألا وهو التفاوت في الأهداف بين هاتين الفئتين من القضايا العمليّة .

فكما نعلم أنَّ الهدف الأساسيّ للقانون هو تحقيق السعادة الاجتماعيّة للناس في الحياة الدنيا ، وهي تُؤَمَّن بفضل القواعد الحقوقيّة وبضمان للتنفيذ من قبل الحكومة . ولكنّ الهدف النهائيّ للأخلاق هو السعادة الأبديّة والكمال المعنويّ للإنسان ، ومجال ذلك أوسع من الأُمور الاجتماعيّة . ومن هنا تتداخل الموضوعات القانونيّة والأخلاقيّة ، فتعتبر قضيّة مّا قانونيّةً من ناحية كونها متعلّقة بالسعادة الاجتماعيّة للإنسان ومورد حماية السلطة ، ولكنّها تُعدّ أخلاقيةً من جهة كونها مؤثّرة في السعادة الأبديّة والكمال المعنويّ للإنسان ، كوجوب ردّ الأمانة وحرمة الخيانة . ففي مثل هذه الموارد إذا كان الدافع للمحافظة على هذه القاعدة هو الخوف من معاقبة السلطة فحسبُ فإنّها لا تتضمّن قيمةً أخلاقيّةً وإن كان هذا الفعل موافقاً للموازين القانونيّة ، وإذا كان الدافع أرفع والهدف أعلىٰ وهو نفس هدف الأخلاق فسيغدو الفعل أخلاقيّاً أيضاً .

ولا بدّ من التذكير بأنَّ هذا التفاوت مبنيٌّ على أساس وجهة نظرنا في فلسفة الأخلاق ، ولكن هناك وجهات نظر أُخرىٰ لا بدّ لمن أراد الاطّلاع عليها من الرجوع إلىٰ كتب فلسفة الأخلاق وفلسفة القانون .

خلاصة القول

١ ـ علىٰ العكس ممّا يتخيّله بعض الغربيّين ، فليس أساس القواعد الأخلاقيّة القانونيّة هو الإنشاء والأمر والنهي ، ولهذا يمكن الأخذ بعين الاعتبار ملاكاً صدقها وكذبها .

٢ ـ عندما يتمّ بيان قاعدة أخلاقيّة أو قانونيّة بحيث يكون المقصود هو الحكاية عن ثبوتها في نظام معيّن فإنَّ ملاك صدقها أو كذبها هو مطابقتها أو عدم مطابقتها لمصادر ذلك النظام ووثائقه .

٣ ـ ولكن عندما يكون المقصود هو الحكاية عن ثبوت مفادها في الواقع بقطع النظر عن كونها معتبرة في نظام خاصّ أو مورد قبول مجتمع معيّن فإنّ هناك اختلافاً بين وجهات النظر حول ملاك الصدق والكذب فيها .

٤ ـ فبعض أنكر من الأساس وجودَ أُصول ثابتة للأخلاق والقانون كما فعل الوضعيّون حينما تخيّلوا أنَّ مثل هذا البحث ميتافيزيقيّ وغير علميّ .

٥ ـ غاية ما يمكن تقديمه بعنوان كونه دليلاً علىٰ هذا الإنكار هو اختلاف الأنظمة القيميّة ونسبيّتها ممّا سيأتي البحث فيه .

٦ ـ وقد عدّ بعض الفلاسفة القضايا القيميّةَ من الاعتباريّات الاجتماعيّة التابعة لحاجات الناس ورغباتهم المتغيّرة ، ولهذا اعتبروها خارجةً عن نطاق البحث البرهانيّ .

٧ ـ من الواضح أنّ الرغبات الفرديّة والجماعيّة ـ التي كانت دائماً منشأ للفساد والاختلافات ـ لا يمكن أن تصبح منشأ للقواعد الأخلاقيّة والقانونيّة . وأمّا الرغبات الإنسانيّة الرفيعة فهي أُمور ثابتة لا تقبل التغيير ، ولهذا لا يمكن عدُّ قبولها للتغيير دليلاً علىٰ خروجها من الدراسات البرهانيّة .

٨ ـ وبعضٌ آخرُ من الفلاسفة عدّ أُصول الأخلاق والقانون من بديهيّات العقل العمليّ ولم يستسغ الاستدلال عليها عن طريق المقدّمات النظريّة .

٩ ـ إنَّ تعدُّد العقل وانفكاك مدرَكات أحدهما عن مدركات الآخر يمكن منعه ، كما أنّنا لا نرتضي كون جميع الأُصول الأخلاقيّة والقانونيّة بديهيّة ، علاوةً علىٰ أنَّ الإشكال الذي أُورد علىٰ فطريّة البديهيّات النظريّة يرد هنا أيضاً .

١٠ ـ والحقُّ أنَّ الأُصول الأخلاقيّة والقانونيّة تبيِّن علاقة السببيّة والمسبّبيّة بين افعال الإنسان الاختياريّة والأهداف المطلوبة في الأخلاق والقانون ، وهي مثل سائر علاقات العليّة أمر واقعيٌّ يحكي عن نفس الأمر ولا بدّ من اكتشافه ، لا أنّه يتمّ اعتباره بواسطة الإنشاء . وملاك الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هو موافقتها ومخالفتها لتلك العلاقات الواقعيّة والمصالح الثابتة في نفس الأمر .

١١ ـ وأمّا اعتبار المنطقيّين هذه القضايا من « المشهورات » التي تُستخدم في الجدل دون البرهان ، فهو مبنيٌّ على أنَّ لهذه القضايا ـ عادةً ـ قيوداً خاصّة لا تذكر في الكلام ، فهي بهذه الصورة المطلقة تُعدّ من المشهورات . ولكنّها إذا أُخذت بعين الاعتبار قيودها الواقعيّة بشكل دقيق فهي تغدو قابلة للإثبات بواسطة البرهان ، ويمكن حينئذٍ أخذ نتيجة هذا البرهان وجعلها مقدّمة لبرهان آخر .

١٢ ـ إنَّ منشأ توهُّم النسبيّة في الأخلاق والقانون عدّة أُمور : أحدها هذه القيود

الواقعيّة للقضايا القيميّة المؤدّية إلى بعض الاستثناءات، كما لاحظنا أنّ حسن الصدق ليس دائماً ، والثاني هو اجتماع عنوانين مختلفين في موضوع واحد ، حيث يؤدّي أحياناً إلىٰ اتّصافه بحكمين متضادّين ، وكذا المحدوديّات الزمانيّة اللاحقة لبعض الأحكام القانونيّة الجزئيّة .

١٣ ـ بغضّ النظر عن الأحكام الجزئية الخارجة عن محلّ البحث فإنّ القيود والاستثناءات وكذا التعارض والتزاحم موجودة في قوانين العلوم التجريبيّة ، ومن وجهة النظر الفلسفيّة تعود هذه إلىٰ كون علّة الحكم مركّبةً من المقتضي والشروط الوجوديّة والعدميّة .

١٤ ـ إنّ بين القواعد الأخلاقيّة والقانونيّة فروقاً متعدّدة ، أهمُّها ينبع من اختلافها في الأهداف ، فالهدف العامّ للقواعد القانونيّة هو تأمين السعادة الاجتماعيّة التي تحصل في ظلّ تطبيق السلطة الحاكمة للقوانين ، ولكنّ الهدف النهائيّ للأخلاق هو السعادة الأبديّة ، والكمال النهائيّ للإنسان ، وهو فوق هدف القانون ، كما أنّه يتميّز بسعة أكبر فهو يشمل المسائل الفرديّة أيضاً .

الأسئلـة

١ ـ اشرح خصائص المعارف القيميّة .
٢ ـ بأيّ ملاك تقيّم القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة ؟ .
٣ ـ ما هو محلّ النزاع لدىٰ أصحاب الرأي في ملاك صدق وكذب القضايا القيميّة ؟ .
٤ ـ اذكر النظريّات المهمّة في هذا الباب ثمّ انقدها .
٥ ـ اشرح وجهة النظر التي تمّت الموافقة عليها .
٦ ـ لماذا عدّ المنطقيّون القضايا الأخلاقيّة من جملة المشهورات ثمّ منعوا من استخدامها في البرهان ؟ .
٧ ـ ما هو منشأ توهُّم النسبيّة في الأخلاق والقانون ؟ وكيف يمكن دفعه ؟ .
٨ ـ بيّن الفرق الأساسيّ بين القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة .

القسم الثالث

معرفة الوجود

الـدرس الحادي والعشرون
مقدّمة معرفة الوجود

ـ مقدّمة الدرس .

ـ تنبيه حول المفاهيم .

وهو يشمل :

ـ تنبيه حول الألفاظ .

ـ بداهة مفهوم الوجود .

ـ النسبة بين الوجود والإدراك .

مقدّمـة الـدرس :

في القسم الأوّل بدأنا باستعراض سريع لمسيرة التفكير الفلسفيّ ثمّ عرّجنا علىٰ بيان اصطلاحي العلم والفلسفة وعلاقـات الفلسفة بـالعلوم والعرفـان ، وفي خاتمـة المطاف بيّنا أهميّة وضرورة البحث في المسائل الفلسفيّة .

وفي القسم الثاني تناولنا بالدراسة أقسامَ المعرفة ودورَ العقل والحسّ في مجال التصـوّرات والتصديقـات ، وأخيراً بيّنـا « قيمة المعـرفة » وهي أهمُّ مسـألة في علم المعرفة ، وأثبتنا قدرة العقل علىٰ حلّ المسائل الفلسفيّة والميتافيزيقيّة .

وقد آن الأوان لكي نستعين بقوّة العقل العظيمة ، هذه المنحة الإلٰهيّة التي هي من أكبر نعم الخالق علىٰ الإنسان ، في دراسة مسائل علم الوجود والميتافيزيقا ، فهي من ناحية تعتبر « أُمّ العلوم » ، ومن ناحية أُخرىٰ تُعدّ المفتاحَ لحلِ أهمِّ المسائل الأساسيّة في حياة الإنسان ، تلك المسائل التي تنهض بدور فعّال في مصير الإنسان وسعـادته الأبديّة أو شقائه الخالد .

وفي هذا القسم نتناول بالبحث حقيقة الوجود وألوان الوجود وتجلّياته والعلاقات العامّة بين الموجودات . ولكن قبل الدخول في صميم هذه المواضيع نرىٰ من الواجب تقديم توضيح حول المفاهيم وعلاقاتها بالمصاديق الخارجيّة ، وحول الألفاظ وعلاقاتها بالمعاني ، والإشارة أيضاً إلىٰ بعض المنزلقات في هذه المجالات ، حتّىٰ لا نتورّط ـ كما حدث لبعض العلماء ـ في مغالطات واشتباهات .

تنبيه حول المفاهيم :

من الواضح أنَّ العقل يتعامل دائماً مع المفاهيم ، وكلّما تحقّق تفكير أو تعقّل واستدلال فإنّ المفاهيم الذهنيّة تقوم بدور الوسائل الضروريّة التي لا بديل لها . وحتّىٰ العلوم الحضوريّة فإنّها لا يمكن الاستفادة منها في التفكير والاستدلال إلّا إذا أُخذت منها مفاهيمُ ذهنيّةٌ ، وحتّىٰ عندما نشير إلىٰ « الوجود العينيّ والخارجيّ » ونعطف الذهن إلىٰ ما وراءه فإنّنا نستفيد أيضاً من مفهومي « العينيّ » و «الخارجيّ » ، وهي مفاهيمُ تنهض بدور المرآة أو العلامة والرمز للحقائق الخارجيّة .

ولكنّ استخدام المفاهيم في التفكير والاستدلال ليس دائماً بشكل واحد وفي جميع العلوم العقليّة . واختلاف كيفيّة الاستفادة من المفاهيم يعود من ناحية إلىٰ الاختلاف الذاتيّ بين المفاهيم أنفسها ، كالاختلاف الموجود بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة ، فميزة كلّ فئة من هذه تؤدّي إلىٰ اختصاصها بفرع معيّن من العلوم ، ويعود من ناحية أُخرىٰ إلىٰ كيفيّة استخدام المفاهيم وطريقة التفات الذهن إليها ، فمثلاً مفهوم « الكليّ » لا يمكن جعله مرآة للأُمور الخارجيّة والعينيّة ، وذلك لأنّ الأشياء الخارجيّة توجد دائماً بصورة « شخصيّة » ، ولا يمكن إطلاقاً أن يتحقّق موجود خارجيٌّ مع صفة « الكليّة » . وهذا هو معنىٰ ما يقوله الفلاسفة من « أنّ الوجود مساوق للتشخّص » . إذن عدم الاستفادة من مفهوم « الكليّ » بعنوان كونه مرآة للأُمور الخارجيّة يعود إلىٰ الخاصّة الذاتيّة لهذا المفهوم فهو ـ مثل سائر المعقولات المنطقيّة ـ يُستخدم في مورد المفاهيم الذهنيّة الأُخرىٰ فحسبُ ، علىٰ العكس من المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة التي يمكن أن تصبح مرآة ـ بنحو من الأنحاء ـ للأشياء الخارجيّة .

وقد مرّ علينا في قسم علم المعرفة أنّ هذه المفاهيم تنقسم إلىٰ قسمين : الكليّة والجزئيّة . فالمفاهيم الجزئيّة هي دائماً مرآة للأشخاص والأشياء الخاصّة ، ولا يمكنها أن تحكي غير مصاديقها المشخّصة ، وذلك علىٰ العكس من المفاهيم الكليّة التي يمكن أن تغدو مرآة لأشياءَ لا عدَّ لها . ولكن هذه المفاهيم الكليّة لها حيثيّة أُخرىٰ وهي حيثيّة « وجودها » في الذهن ، ومن هذه الناحية تعتبر من الأُمور « الشخصيّة » مثل وجود المفاهيم الجزئيّة والوجودات الخارجة عن الذهن كما سبق لنا ذكره في الدرس الرابع عشر .

وهذه الفئة من المفاهيمِ الكليّة التي لها مصداق خارجيٌّ ـ وحسب الاصطلاح فإنّ

اتّصافها خارجيٌّ ـ تنقسم أيضاً إلىٰ قسمين : أحدهما تلك المفاهيم التي هي بمنزلة قوالب لِأمور متشابهة وهي تُشخّص حدودَها الماهويّة (أي المفاهيم الماهويّة) ، والثاني تلك المفاهيم الحاكية عن أصل الوجود والعلاقات الوجوديّة وأيضاً عن النقض والأُمور العدميّة ، وهي لا تبيّن ماهيّة خاصّة (أي المفاهيم الفلسفيّة) . فالقسم الأوّل يبيّن بطبيعة الحال الماهيّة المشتركة بين الأفراد ، أي أنّها تحكي الحدود المتشابهة للموجودات ، وأما القسم الثانيٰ فهي ليست بهذا الشكل ، ولمّا كان انتزاعها متوقّفاً علىٰ التفات عقليّ خاصّ ـ وحسب الاصطلاح فإنّ عروضها ذهنيّ ـ فإنّ صدقها علىٰ مواردَ متعدّدة يكون علامة علىٰ وحدة النظرة التي يتّجه بها العقل إليها ، وإن كانت هي مختلفة من حيث الماهيّة والحدود الوجوديّة ، مثل مفهوم العلّة الذي يصدق على الأُمور المادّية والأُمور المجرّدة ، وواضح أنّ بينهما اختلافاً ماهويّاً .

ومن المعلوم أنّ انتزاع مفهوم « العلّة » من الأشياء المختلفة الحقيقة ليس جزافيّاً ولا من دون ضابطة ، ولكن هذه الوحدة المفهوميّة لا يمكن اعتبارها دليلاً علىٰ وحدة حقيقة المصاديق ، وإنّما يكفي فيها أن يكون جميع هذه الأُمور مشتركة في هذه الناحية ، وهي أنَّ هناك موجوداً آخرَ يتوقّف عليها ، وتتعيّن هذه الناحية بالتفات العقل . ولكي لا تختلط علينا مثل هذه الجهات العقليّة مع الجهات الخارجيّة والحدود الوجوديّة فمن الأفضل أن نستعمل لها اصطلاح « أنحاء الوجود وشؤونه » مكانَ اصطلاح « الحدود الوجوديّة » ، فنقول مثلاً : إنَّ وحدة مفهوم العلّة علامة علىٰ الاشتراك في كيفيّة الوجود ، أو اشتراك عدّة موجودات في شأن واحد ، أي أنّها جميعاً مشتركة في هذه الجهة وهي أنّها تؤثّر في موجود آخرَ ، أو هناك موجود آخر متوقّفٌ عليها .

وكذا كثرة المفاهيم الفلسفيّة أو تعدّد المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة في أحد الموارد لا يكون دليلاً على كثرة الجهات والحيثيّات الخارجيّة ، وكما مرّ علينا بالنسبة للوجدانيّات والعلوم الحضوريّة فمع أنَّ معلومنا أمر واحد بسيط ولكن ذهننا ينتزع منه مفاهيم متعدّدةً ويرتّبها بصورة قضيّة مركّبة من عدّة مفاهيم .

وأيضاً صدق مفهوم فلسفيّ كمفهوم العلّة علىٰ مورد خاصّ لا يكون دليلاً على نفي مقابله ، على العكس من المفاهيم الماهويّة ، فمثلاً إذا صدق مفهوم « الأبيض » على جسم ، فإنّ مفهوم « الأسود » لا يكون صادقاً عليه في نفس الوقت وعلى نفس الوضع ، وهذا بخلاف ما إذا اتّصف شيء واحد بأنّه « علّة » لموجود ، واتّصف في

نفس الوقت بأنّه معلول لموجود آخر . وبعبارة اصطلاحيّة : لكي يتحقّق التقابل في المفاهيم الفلسفيّة لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً .

والحاصل أنّه في مجال استعمال المفاهيم لا بدّ من الالتفات إلىٰ ملاحظتين مهمّتين :

الأولىٰ: يجب الانتباه إلىٰ خصائص كلّ نوع من المفاهيم ، حتّىٰ لا نتورّط في تعميم حكم مختصّ بنوع معيّن من المفاهيم لأنواع أُخرىٰ منها ، ولا سيّما خصائص كلّ نوع من المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة ، وذلك لأنّ كثيراً من المشاكل الفلسفيّة ناتجة من الخلط بين هذه المفاهيم .

الثانية : أنَّ خصائص المفاهيم لا تتعدّاها إلىٰ المصاديق ، وكذا العكس فإنّ خصائص المصاديق لا تتجاوزها إلىٰ المفاهيم ، وبذلك ننجي أنفسنا من الوقوع في المغالطة واشتباه المفهوم بالمصداق .

تنبيه حول الألفاظ :

لقد علمنا أنَّ الوسيلة الرئيسيّة للتفكير والاستدلال هي المفاهيم والمعقولات ، ولكن نقل الأفكار وتلقّيها والفهم والتفهيم يتمّ دائماً بواسطة الألفاظ ، وكما أنَّ المفاهيم تقوم بدور المرآة للأشياء الخارجيّة فالألفاظ أيضاً تؤدّي نفس هذا الدور بالنسبة للمفاهيم ، وتستحكم العلاقة بين الألفاظ والمفاهيم إلىٰ الحدّ الذي تأتي فيه الألفاظ الحاكية عن المفاهيم إلىٰ الذهن غالباً أثناء التفكير ، ولهذا أُطلق علىٰ الألفاظ اسم « الوجود اللفظيّ » للأشياء ، كما سمّوا المفاهيم بـ « الوجود الذهنيّ » لها ، وقد اندفع البعض ليعتبر التفكير أساساً « حديثاً ذهنيّاً » ، وظنّ أصحاب مذهب « التحليل اللغويّ » (لينگويستيك) أنَّ المفاهيم الفلسفيّة لا واقع لها وراء الألفاظ ، وتعود الدراسات الفلسفيّة إلىٰ أحد فروع الدراسات اللغويّة ، وقد اتّضحت لنا ـ إلىٰ حدّ ما ـ سطحيّة هذا الظنّ في قسم علم المعرفة .

إنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ تؤدّي إلىٰ مثل هذا التوهّم أحياناً فيظنّ أنَّ صفات الألفاظ تشمل المفاهيم أيضاً ، فيُتخيَّل مثلاً أنَّ وحدة اللفظ والاشتراك اللفظيّ يحكي لوناً من ألوان وحدة المعنىٰ والمفهوم ، وكذا العكس فقد يُتصوَّر أحياناً أنَّ المشترك المعنويّ هو من قبيل المشترك اللفظيّ ، أو أنّهم يبحثون عن مفتاح لحلّ المشكلات

الفلسفيّة من خلال توضيح شؤون الألفاظ ، والحقيقة والمجاز والاستعارة وأمثالها ، أو يستعملون المفاهيم المشتركة في لفظ واصطلاح واحد مكان بعضها البعض نتيجةً لتقارب معانيها فتتحقّق مغالطة من باب الاشتراك اللفظيّ كما أشرنا إلىٰ ذلك في الدرس الرابع . ومن هنا لا بدّ من الدقّة حتىٰ لا تختلط المسائل اللفظيّة بالمسائل المعنويّة ، ولا تُعمّم أحكام الألفاظ لتشمل المعاني ، ولا بدّ أيضاً من تعيين المعنىٰ المقصود تماماً في كلّ مبحث حتّىٰ لا تحدث مغالطة من جهة الاشتراك في اللفظ .

بداهة مفهوم الوجود :

عرفنا في القسم الأوّل أنّه قبل البدء في مسائل أيّ علم لا بدّ أوّلاً من معرفة موضوعه بحيث يكون لدينا تصوّرٌ صحيح عنه ، ويجب أيضاً في كلّ علم حقيقيّ (غير اعتباريّ) أن نكون علىٰ علم بالوجود الحقيقيّ لموضوعه حتّىٰ لا تصبح البحوث الدائرة حول محوره بلا أساس ولا قاعدة . وإذا لم يكن وجود الموضوع بديهيّاً فلا بدّ من إثباته بعنوان كونه أحد المبادىء التصديقيّة للعلم ، ويتمّ هذا عادةً في علم آخرَ ويحتاج إلىٰ البحوث الفلسفيّة .

والآن لننظر كيف يكون موضوع الفلسفة نفسها من حيث التصوّر والتصديق .

بناءً على أساس التعريف الذي قُدّم للفلسفة الأُولىٰ أو الميتافيزيقا فإنّ موضوع هذا العلم هو « الموجود المطلق » أو « الموجود بما هو موجود » . ويعتبر مفهوم « الموجود » من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهيّةً ، فهو ليس بحاجة إلىٰ تعريف ، ولا تعريفه ممكن إن حاول أحدٌ ذلك . وكما ذكرنا في مفهوم « العلم » أنّه لا يوجد مفهوم أوضحُ منه حتىٰ يُجعل مبيّناً لمعنىٰ العلم ، فهنا أيضاً كذلك .

ومن الشواهد البيّنة على بداهة مفهوم الوجود أنّه : كما عرفنا في قسم علم المعرفة عندما ينعكس أحد المعلومات الحضوريّة في الذهن فإنّه يظهر بصورة قضيّة من الهليّات البسيطة التي محمولها « موجود » ، ويقوم الذهن بهذه المهمّة بالنسبة لأبسط المعلومات الحضوريّة والشهوديّة ، ولو لم يكن لديه مفهوم واضحٌ عن الوجود والموجود لما تمكّن من القيام بمثل هذا النشاط .

ومع هذا فقد أُثيرت شبهات حول مفهوم الوجود والموجود وعُقدت لها فصول في

الفلسفات الغربيّة والإسلاميّة ، نشير إليها باختصار .

النسبة بين الوجود والإدراك :

من جملة البحوث المطروحة حول مفهوم الوجود ما ادّعاه « باركلي » من أن معنى « الوجود » ليس إلاّ أن شيئاً « يُدرِك أو يدرَك » ، وأضاف أن الفلاسفة أخذوه بمعنىٰ آخرَ واتبعوه ببحوث لا طائل وراءها ، ومنشأ جميع هذه هو سوء استعمال هذه الكلمة . وهو يُصرّ علىٰ هذا الادّعاء ويعدّه واحداً من أُسس نظريّته الفلسفيّة .

وفي الحقيقة فإنّ باركلي نفسه أولىٰ بهذا الاتّهام من غيره ، وذلك لأنّ معنىٰ هذه الكلمة وما يعادلها في جميع اللغات ليس فيه أيُّ غموض أو إبهام ، ولا يُفهم منها أبداً معنىٰ « أن يُدرك أو يُدرَك » . وإذا كانت الكلمة التي تعادل « الوجود » في بعض اللغات تشترك مع الكلمة التي تعادل « الإدراك » في جذر واحد فلا ينبغي إقحام ذلك في المعنىٰ المتبادر من هذه الكلمة .

ومن جملة الشواهد على بطلان هذا الادّعاء أنَّ الوجود ليس له أكثر من معنىٰ واحد بينما « أن يُدرِك وأن يُدرَك » معنيان مختلفان .

ومعنىٰ الوجود أيضاً مفهوم نفسيٌّ لم تُلحظ فيه النسبة إلىٰ فاعل أو مفعول ، ولهذا يطلق علىٰ وجود الله جلّ وعلا حيث لا مجال لتوهّم النسبة الفاعليّة والمفعوليّة ، وهذا بخلاف معنىٰ الإدراك الذي يتضمّن النسبة إلىٰ فاعل ومفعول .

وفي الواقع فإنّ كلام باركلي هذا هو من موارد اشتباه المفهوم بالمصداق ، بل هو اشتباه مضاعف ! وذلك لأنّه خلط بين مقام الثبوت والإثبات ، فمن لوازم إثبات الوجود للموجودات هو أن تُدرِك أو أن تُدرَك ، وقد نسب باركلي هذا اللازم لثبوتها المتحقّق في نفس الأمر .

والحاصل أنّ مفهوم الوجود ومفهوم الإدراك مفهومان متباينان ، ومفهوم أحدهما لا يتمّ الحصول عليه من تحليل المفهوم الآخر . وغاية ما يمكن قوله هو أنّه بعد إثبات وجود الله سبحانه وإحاطته العلميّة بجميع الموجودات يصحّ القول إنّ أيّ موجود إمّا يكون مدرِكاً أو مدرَكاً ، وذلك لأنّ موجوداً مّا إذا لم يكن مدرِكاً فهو علىٰ الأقلّ متعلّق العلم الإلّهيّ . ولكن هذا التساوي في المصداق والذي هو متوقّف علىٰ براهينَ تُثبته لا علاقة له بتساوي مفهومَي الوجود والإدراك .

خلاصة القول

١ ـ إنّ تعامل العقل دائماً مع المفاهيم الذهنيّة ، وحتىٰ الاستفادة من العلوم الحضوريّة في التفكير والاستدلال تتوقّف علىٰ أخذ العقل مفاهيمَ ذهنيّةً لها .

٢ ـ إنَّ استخدام المفاهيم يتم بصور مختلفة ، ويعود هذا الاختلاف إمّا إلىٰ لاختلاف الذاتيّ للمفاهيم أنفسها كالتفاوت الموجود بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة ، وإمّا إلىٰ اختلاف الجهات والحيثيّات كالحيثيّة المفهوميّة والحيثيّة الوجوديّة .

٣ ـ إنَّ وحدة المفاهيم الماهويّة علامة علىٰ الحدود الوجوديّة المشتركة والمتشابهة بين المصاديق الخارجيّة ، ولكن وحدة المفهوم الفلسفيّ علامة علىٰ وحدة النظرة العقليّة في انتزاعه ، ويمكن التعبير عن ذلك بوحدة شأن الوجود أو كيفيّته .

٤ ـ إنَّ كثرة المفاهيم الفلسفيّة أو تعدُّد المعقولات الأُولىٰ والثانية التي تُنتزع من مورد واحد ليس دليلاً علىٰ تعدُّد حيثيّاته العينيّة والخارجيّة .

٥ ـ لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً في مجال تقابل المفاهيم الفلسفيّة .

٦ ـ يجب الالتفات إلىٰ خصائص المفاهيم في مجال التفكير والاستدلال ، والاحتراز من الخلط بين أحكام المفاهيم وأحكام المصاديق حتّىٰ لا نتورّط في اشتباه المفهوم بالمصداق .

٧ ـ إنَّ علاقة الحكاية القائمة بين الألفاظ والمعاني قد تكون منشأ لخلط أحكام اللفظ بأحكام المعنىٰ ، كما أنّه في المشتركات اللفظيّة قد يؤخذ معنىٰ مكان معنىٰ آخر ، وبهذه الصورة تحدث المغالطات من باب الاشتراك اللفظيّ .

٨ ـ إنَّ « الموجود » الذي هو موضوع الفلسفة الأُولىٰ بديهيٌّ من حيث المفهوم وليس بحاجة إلىٰ تعريف ، ومن الشواهد علىٰ ذلك انعكاس المعلومات الحضوريّة بصورة هليّات بسيطة في الذهن حيث يُستخدم فيها مفهوم « موجود » .

٩ ـ تخيّل باركلي أنّ مفهوم الوجود يساوي « أن يُدرِك أو أن يُدرَك » واتّهم الفلاسفة بسوء استخدام هذه الكلمة .

١٠ ـ ولكنّه هو بنفسه أولىٰ بهذا الاتّهام ، وذلك لأنّه من الواضح تباين مفهومَي الوجود والإدراك ، ومن الشواهد علىٰ ذلك وحدة مفهوم الوجود وخلوّه من النسبة إلىٰ فاعل ومفعول . وأمّا تساوي المصداق الذي يحتاج إلىٰ برهان فإنّه لا علاقة له بالاتّحاد المفهوميّ .

الأسئلـة

١ ـ مـا هي الاشتبـاهـات التي يمكن أن تتسلّل إلىٰ عـالَم التفكيـر والاستـدلال من ناحية المفاهيم ؟ .

٢ ـ ما هي الاشتباهات التي يمكن أن تقتحم البحوث العقليّة من جهة الألفاظ ؟ .

٣ ـ لماذا لا يحتاج موضوع الفلسفة إلىٰ تعريف ؟ .

٤ ـ اشرح ما يدّعيه باركلي حول مفهوم الوجود ثمّ انقده .

الـدرس الثاني والعشرون
مفهـوم الوجـود

- وحدة مفهوم الوجود .

وهو يشمل : -

- المفهوم الإسميّ والمفهوم الحرفيّ للوجود .
- الوجود والموجود .

وحدة مفهوم الوجود :

من البحوث التي تُطرح حول مفهوم الوجود هذا البحث وهو : أيُحمل الوجود بمعنىٰ واحد علىٰ جميع الموجودات ، وحسب الاصطلاح أهو مشترك معنويٌّ ، أم له معانٍ متعدّدةٌ وهو من قبيل المشتركات اللفظيّة ؟ .

ومنشأ هذا البحث هو أنّ بعض المتكلّمين تخيّل أنّ الوجود بهذا المعنىٰ الذي يُنسب إلىٰ المخلوقات لا يمكن نسبته إلىٰ الله تعالى . ومن هنا زعم البعض أنّ الوجود عندما يُنسب إلىٰ شيء فإنّه يصبح بمعنىٰ ذلك الشيء ، فإذا نُسب إلىٰ الإنسان مثلاً فإنّ له معنىٰ الإنسان ، وإذا نُسب إلىٰ الشجر كان لـه معنى الشجر . وادّعىٰ البعض أن للوجود معنيين : أحدهما مختصّ بالله تعالىٰ ، والآخر مشترك بين جميع المخلوقات .

إنّ منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصداق ، أي الذي لا يقاس بالمخلوقات في مورد الله سبحانه إنّما هو مصداق الوجود ، وليس مفهومه ، والاختلاف في المصاديق لا يؤدّي إلىٰ الاختلاف في المفهوم .

ويمكننا أن نعدّ منشأها هو الخلط بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة بهذا البيان :

إنّ وحدة المفهوم تكون علامة علىٰ الماهيّة المشتركة بين المصاديق إذا كـان المفهوم ماهويّاً ، إلّا أنّ مفهوم الوجود هو من قبيل المفاهيم الفلسفيّة ، ووحدته علامةٌ على وحدة الحيثيّة التي يأخذها العقل بعين الاعتبار لانتزاعه فحسبُ ، وتلك هي عبارة عن حيثيّة طرد العدم .

وقد توسّل الفلاسفة المسلمون ببيانات متعدّدة في مجال ردّ القول الأوّل ، من جملتها :

لو كان للوجود نفس معنىٰ الموضوع الذي يُحمل عليه للزم أن يعود الحمل في الهليّات البسيطة والذي هو من قبيل الحمل الشايع إلىٰ الحمل الأوّلي والبديهيّ . وللزم أيضاً أن تصبح معرفة الموضوع والمحمول فيها واحدة بحيث إذا لم يفهم أحدٌ معنىٰ الموضوع فإنّه لا يفهم أيضا معنىٰ المحمول .

ولهؤلاء أيضاً حديث في ردّ القول الثاني حاصله :

لو كان معنىٰ الوجود المستعمل في مورد الله تعالىٰ غير معناه في الممكنات للزم أن ينطبق نقيض معنىٰ كلّ منهما علىٰ الآخر ، وذلك لأنّه ليس هناك شيء لا يصدق عليه أحد النقيضين ، فمثلاً أيّ شيء فهو إمّا « إنسان » أو « لا إنسان » . ونقيض معنىٰ الوجود في الممكنات هو العدم ، وهنا إذا لم يُنسب الوجود ـ بهذا المعنىٰ المقابل للعدم ـ لله فلا بدّ من نسبة نقيضه وهو « العدم » للباري جلّ وعلا ، فيغدو الوجود المنسوب إليه أحدَ مصاديق العدم في الواقع ! .

إذن كل من لم تُلوِّث ذهنَه هذه الشبهةُ وأمثالها لا يشكُّ في أنّ كلمة الوجود تُستعمل في جميع الموارد بمعنىٰ واحد ، ولا يلزم من وحدة مفهوم الوجود أن تصبح جميع الموجودات ذات ماهيّة مشتركة .

المفهوم الإسميّ والمفهوم الحرفيّ للوجود :

البحث الثالث الذي يُطرح حول مفهوم الوجود يتحدّث عن اشتراك كلمة الوجود بين المعنىٰ الإسميّ المستقلّ والمعنىٰ الحرفيّ الربطيّ .

توضيح ذلك : يُلحظ في القضيّة المنطقيّة بالإضافة إلىٰ المفهومين الإسميّين المستقلّين (الموضوع والمحمول) مفهومٌ آخرُ هو الرابط بينهما ، ويُشار إليه في اللغة الفارسيّة بلفظ « أست » ولكنّها لا مقابل لها في اللغة العربيّة ، ويمكن اعتبار الهيئة التركيبيّة للجملة حاكيةً عنها . إنَّ هذا المفهوم هو من قبيل المعاني الحرفيّة ، ليس قابلاً للتصوّر مستقلاً تماماً مثل معاني حروف الإضافة ، بل لا بدّ من إدراك معناه في ضمن الجملة . والمنطقيّون يطلقون علىٰ هذا المعنىٰ الحرفيّ اسم « الوجود الربطيّ » أو « الوجود الرابط » ، وذلك في مقابل المعنىٰ الإسميّ الذي يمكن جعله محمولاً ، ولهذا

يسمّونه بـ « الوجود المحموليّ » .

وقد صرّح صدر المتألّهين في كتاب الأسفار بأنّ استعمال كلمة « الوجود » في المعنىٰ الحرفيّ هو حسب اصطلاح خاصّ غير المعنىٰ المشهور والمصطلح عليه حيث يكون معنى إسمياً ومستقلّاً ، وعندئذٍ لا بدّ من اعتبار استعمال كلمة الوجود في هذين المعنيين من باب المشترك اللفظيّ .

إلّا أنّ البعض قد غابت عنه هذه الملاحظة فاعتبر مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً مطلقاً ، بل اندفع بعضهم لمحاولة إثبات الوجود العينيّ للرابط أيضاً عن طريق مثل هذا المفهوم بهذا البيان : عندما نقول : « عليٌّ عالم » ، فكلمة عليّ تحكي شخصاً معيّناً ، وكلمة عالم تحكي وجود علمه في الخارج ، إذن مفهوم الرابط في القضيّة والذي يُعبّر عنه في اللغة الفارسيّة بكلمة « أست » يحكي النسبة الخارجيّة بين العلم وعليّ ، إذن تمّ إثبات لون من الوجود الربطيّ في الخارج أيضاً .

ولكنّه قد وقع خلط هنا بين المفاهيم والأحكام المنطقيّة من جهة والمفاهيم والأحكام الفلسفيّة من جهة أُخرىٰ ، وقد عُمّمت أحكام القضيّة المتعلّقة بالمفاهيم الذهنيّة لتشمل المصاديق الخارجيّة . وبناءً علىٰ هذا الأساس أنكروا وجود النسبة في الهليّات البسيطة بسبب أنّه لا يمكن تصوّر نسبة بين الشيء ووجوده . بينما وجود النسبة في أيّة قضيّة تحكي أمراً بسيطاً لا يستلزم الوجود الخارجيّ للنسبة في مصداقها ، بل لا يمكن أساساً اعتبار النسبة من الأمور العينيّة والخارجيّة ، وغاية ما يمكن قوله هو أنّ النسبة في الهليّات البسيطة علامة على وحدة مصداق الموضوع والمحمول ، وفي الهليّات المركّبة علامة علىٰ الاتّحاد العينيّ بينهما .

والعجيب أنّ بعض الفلاسفة الغربيّين أنكر المعنى الإسميّ للوجود (الوجود المحموليّ) من الأساس متخيّلاً أنّ مفهوم الوجود ينحصر في المعنىٰ الحرفيّ الرابط بين الموضوع والمحمول ، ومن هنا عدَّ كلَّ هليّة بسيطة « شبه قضيّة » وليست هي قضيّة حقيقيّة ، وذلك لأنّ مثل هذه القضايا ـ حسب اعتقاده ـ ليس لها محمول في الواقع ! .

والحقيقة أنّ مثل هذه الأحاديث ينشأ من ضعف القدرة الذهنيّة علىٰ التحليلات الفلسفيّة ، وإلّا فإنّ المفهوم الإسميّ المستقلّ للوجود ليس شيئاً قابلاً للإنكار ، وإنما المعنىٰ الحرفيّ هو الذي يتطلّب إثباته عناءً ومشقّة ولا سيّما للذين لا يوجد في لغتهم مقابل خاصٌّ له .

ولعلّ منشأ إنكار المعنىٰ الإسمي للوجود هو أنّه يوجد في لغة المنكرين معادل واحد للمعنىٰ الإسميّ والحرفيّ للوجود ، وذلك علىٰ العكس من اللغة الفارسيّة حيث تستعمل كلمة « هست » بحذاء المعنىٰ الإسميّ للوجود ، وكلمة « أست » بحذاء معناه الحرفيّ . وقد أدّىٰ بهم هذا ليتوهّموا أنّ معنىٰ الوجود مطلقاً هو من قبيل المعاني الحرفيّة .

أجل ، إنّنا لنؤكّد من جديد علىٰ أنّه لا ينبغي الاعتماد علىٰ الدراسات اللفظيّة في البحوث الفلسفيّة ، ولا ينبغي استخدام أحكام قواعد اللغة كأساس لحلّ المشكلات الفلسفيّة ، ولا بدّ من الالتفات إلىٰ أنّ خصائص الألفاظ قد تُضلّنا عن سبيل المعرفة الدقيقة للمفاهيم ، وأن خصائص المفاهيم قد تُوقعنا في الاشتباه عندما نحاول معرفة أحكام الموجودات العينيّة .

الوجود والموجود :

وهناك ملاحظة أُخرىٰ حول كلمة الوجود تستحقّ الذكر ، وهي أنّ كلمة « الوجود » ـ التي تعتبر مبدأ الاشتقاق لكلمة « الموجود » ـ مصدر يتضمّن معنىٰ « الحدث » ويُنسب إمّا إلىٰ الفاعل أو إلىٰ المفعول ، كما أنّ كلمة « الموجود » اسم مفعول ويتضمّن معنىٰ وقوع الفعل علىٰ الذات . وأحياناً يؤخذ من كلمة « الموجود » مصدر جعليٌّ هو « الموجوديّة » ويستعمل بمعنىٰ « الوجود » .

والألفاظ التي تستعمل في اللغة العربيّة بصورة مصدر يُجرّد منها أحياناً معنىٰ النسبة إلىٰ الفاعل أو المفعول ، وتستعمل حينئذٍ بشكل اسم مصدر حيث تدلّ علىٰ أصل الحدث . وعليه فالوجود أيضاً يمكن أن يكون له معنىٰ اسم المصدر .

ومن جهة أخرىٰ فإنّ الألفاظ الدّالة على الحدث أي الدّالة علىٰ الحركة ، أو علىٰ الأقلّ الدّالة على حالة أو كيفيّة ، ليست قابلة للحمل بشكل مباشر علىٰ الذوات ، فمثلاً لا يمكن حمل « المشي » الذي هو مصدر علىٰ شيء أو شخص ، بل لا بدّ من أخذ مشتقّ منه كـ « الماشي » مثلاً لجعله محمولاً ، أو يضاف إلىٰ المصدر لفظ آخر ، يتضمّن معنىٰ المشتقّ مثل « ذو » أو « صاحب » فيقال : « عليٌّ ذو شجاعة » .

والقسم الأوّل يُسمّى اصطلاحاً بـ « حمل هوهو » والقسم الثاني بـ « حمل ذى هو » ، ومن باب المثال فإنّهم يطلقون علىٰ حمل « الحيوان » علىٰ « الإنسان » أنّه

حمل هوهو ، وعلى حمل « الحياة » علىٰ « الإنسان » أنّه حمل ذوهو .

وكما يُلاحظ فإنّ هذه البحوث تتعلّق بقواعد اللغة ، وهي اعتباريّة تتفاوت في اللغات المختلفة ، فبعض اللغات أوسع وأغنىٰ من حيث المفردات والقواعد ، والبعض الآخر أكثر محدوديّةً من تلك .

ولكنّه لمّا كانت علاقة اللفظ بالمعنىٰ قد تؤدّي إلىٰ اشتباهات في الدراسات الفلسفيّة لذلك رأينا أن نذكّر بأنّ استعمال كلمتي « الوجود » و « الموجود » في الدراسات الفلسفيّة لا يتضمّن تلك الخصائص اللغويّة ، ليس هذا فحسب وإنّما الالتفات إلىٰ تلك الخصائص قد يضلّل الذهن عن إدراك المعاني المقصودة في هذه الدراسات .

فالفلاسفة عندما يستعملون كلمة « الوجود » لا يقصدون منها المعنىٰ المصدريَّ الدالّ علىٰ الحدث ، وعندما يستعملون كلمة « الموجود » لا يقصدون المعنىٰ المشتقَّ واسم المفعول .

فمثلاً عندما يقولون ، إنَّ الله سبحانه « وجود محض » ، هل في هذا التعبير مجال لمعنىٰ « الحدث » والنسبة إلىٰ فاعل أو مفعول أو معنىٰ الكيفيّة والحالة ونسبتها إلىٰ الذات ؟ .

وهل يمكن الإشكال عليهم بأنّه : كيف تطلقون لفظ الوجود على الله سبحانه بينما لا يجوز حمل المصدر على الذات ؟ .

أو حينما يستعملون كلمة « الموجود » لوصف جميع الواقعيّات بحيث تشمل واجب الوجود وممكن الوجود ، أيمكن عندئذٍ أن يفهم منها معنىٰ اسم المفعول ؟ .

وهل يمكن الاستدلال ـ بناءً علىٰ ذلك ـ بأنَّ مقتضىٰ اسم المفعول أن يكون له فاعل ، إذن واجب الوجود أيضاً له فاعل ؟ .

أو عكس ذلك ، أي لمّا كان لكلمة « الموجود » مثل هذه الدلالة إذن لا يصحّ استعمالها بالنسبة لواجب الوجود فلا يجوز القول : إنَّ الله موجود ؟! .

من البديهيّ أنَّ مثل هذه الدراسات اللغويّة لا مجال لها في الفلسفة . وإقحامها هنا ليس فقط لا يحلّ مشكلة من المشكلات الفلسفيّة وإنّما يضيف إليها مشاكلَ

جديدةً ، ولا ينتج سوىٰ الانحراف في التفكير .

فللاحتراز من سوء الفهم والمغالطة لا بدّ من الالتفات بدقّة للمعاني الاصطلاحيّة للكلمات ، وفي الموارد التي لا تتفق فيها هذه المعاني الاصطلاحيّة مع المعاني اللغويّة والعرفيّة أو اصطلاحات سائر العلوم فإنّه لا بدّ من الالتفات إلىٰ ذلك تماماً حتّىٰ لا نتورّط في خلط أو اشتباه .

والحاصل أنّ المفهوم الفلسفيّ للوجود يساوي مطلق الواقع ، وهو المقابل للعدم ، وحسب الاصطلاح فإنّه نقيضه ، ولهذا فهو يشمل الذات الإلٰهيّة المقدّسة والواقعيّات المجرّدة والمادّية ، الجواهر منها والأعراض ، والذوات والحالات .

وهذه الواقعيّات العينيّة عندما تنعكس في الذهن بصورة قضيّة فإنّه يؤخذ منها علىٰ الأقلّ مفهومان إسميّان ، يحتل أحدهما طرف الموضوع ويكون عادةً من المفاهيم الماهويّة ، ويحتلّ الآخر الذي هو مفهوم « موجود » طرف المحمول ، وهو من المفاهيم الفلسفيّة ، وكونه محمولاً يقتضي أن يصبح مشتقّاً .

خلاصة القول

١ ـ تخيّل بعض المتكلّمين أنَّ كلمة « الوجود » لا يمكن نسبتها إلىٰ الله وإلىٰ المخلوقات بمعنىً واحد . ومن هنا زعم بعضهم أنَّ الوجود إذا نُسب إلىٰ شيء كان له معنىٰ ذلك الشيء . وادّعىٰ البعض الآخر أنَّ له معنيين : أحدهما يختصّ بالله ، والآخر مشترك بين جميع المخلوقات .

٢ ـ إنَّ منشأ الشبهة لدىٰ هؤلاء هو الخلط بين المفهوم والمصداق ، أي إنَّ مصداق الوجود عند الله يختلف عن مصداقه في المخلوقات . ويمكن أن يكون منشؤها هو الخلط بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة ، أي إنَّ الاشتراك في مفهوم فلسفيّ لا يعني الوحدة الماهويّة بين موارده .

٣ ـ إنَّ من لوازم القول الأوّل أن تصبح الهليّات البسيطة من قبيل الحمل الأوّليّ والبديهيّ ، ومن لوازمه أيضاً أن تصبح معرفة الموضوع والمحمول متساوية .

٤ ـ ومن لوازم القول الثاني أن يكون الوجود المنسوب لله تعالىٰ من مصاديق نقيض الوجود المنسوب للممكنات ، أي هو من مصاديق العدم .

٥ ـ يطلق المنطقيّون على الرابط بين القضايا والذي هو مفهوم حرفيّ اسمَ « الوجود الرابط » . واشتراك الوجود بين هذا المعنى الحرفيّ والمعنىٰ الإسميّ المعروف إنّما هو من قبيل الاشتراك اللفظيّ .

٦ ـ إنَّ الوجود الرابط في القضايا لا يعني كون الوجود الرابط عينيّاً ، وكما ذكرنا من قبل فإنّ الأحكام الفلسفيّة لا يمكن استنتاجها من الأحكام المنطقيّة .

٧ ـ لقد أنكر بعض الفلاسفة الغربيّين المفهومَ الإسميَّ للوجود ، وعلىٰ أساس ذلك لم يعدّوا الهليّة البسيطة قضيّة حقيقيّة .

٨ ـ لعلّ منشأ هذا التوّهم هو أنَّ الكلمة الحاكية عن الرابط في القضايا ـ في لغتهم ـ هي نفسها الكلمة الحاكية عن المفهوم الإسميّ .

٩ ـ هناك بحوث حول كلمتَي الوجود والموجود ، ولكنّها لا علاقة لها بالفلسفة ، مثل كون الوجود مصدراً أو اسم مصدر ، وكون الموجود اسم مفعول ، وما يترتّب علىٰ ذلك من لوازم .

١٠ ـ إنَّ الوجود بالاصطلاح الفلسفيّ يساوي الواقع ، ولهذا فهو يشمل الذوات والأحداث والحالات . وعندما ينعكس الواقع الخارجيُّ في الذهن بصورة قضيّة فإنّ مفهوم « موجود » يصبح محمولها ، وفي هذا المضمار لا تلاحظ الجهات الأدبيّة .

الأسئلـة

١ ـ ما هي الشبهة المؤدّية إلى توهّم الاشتراك اللفظيّ للوجود ، وكيف تحلّها ؟ .

٢ ـ ما هي الأقوال الواردة في الاشتراك اللفظيّ للوجود ، وما هي الإشكالات الواردة عليها ؟ .

٣ ـ ما هو المفهوم الحرفيّ للوجود ؟ .

٤ ـ ما هو نوع اشتراك الوجود بين المعنىٰ الحرفيّ والمعنىٰ الإسميّ ؟ .

٥ ـ أيمكن إثبات الوجود الرابط في الخارج عن طريق تحقّق الوجود الرابط في القضيّة ؟ .

٦ ـ ما هو منشأ إنكار الوجود المحموليّ ؟ .

٧ ـ بيّن المعنىٰ المصدريّ ومعنىٰ اسم المصدر للوجود واشرح الفرق بينهما .

٨ ـ هناك لونان من الحمل : حمل هوهو ، وحمل ذوهو ، إشرحهما مع ذكر الأمثلة وبيِّن الفرق بينهما .

٩ ـ ما هو المقصود من الوجود في الدراسات الفلسفيّة ؟ .

١٠ ـ ما هو الفرق بين الوجود والموجود ؟ .

الـدرس الثالث والعشرون
الواقـع الخارجـيّ

- بداهة الواقع الخارجيّ .
- ألوان من إنكار الواقع .

وهو يشمل : -

- سرُّ بداهة الواقع الخارجيّ .
- منشأ الاعتقاد بالواقع المادّيّ .

بداهة الواقع الخارجيّ :

لمّا كان موضوع الفلسفة هو « الموجود » فقد قمنا بتوضيح هذا المفهوم في الدروس السابقة ، ونحاول ها هنا بيان كون الاعتقاد بحقيقته الخارجيّة أمراً بديهيّاً .

فالواقع أنّ الوجود مثل العلم من حيثُ المفهوم ومن حيث التحقّق الخارجيّ ، فكما أنّ مفهومه مستغنٍ عن التعريف فكذا تحققه العينيُّ فهو بديهيٌّ ولا يحتاج إلىٰ إثبات . ولا يخطر في بال إنسان عاقل أنّ الوجود لا حقيقة له ، فلا وجود لإنسان ولا لأيّ موجود آخرَ . وحتّىٰ السوفسطائيون الذين يعتبرون الإنسان مقياساً لكل شيء فإنّهم علىٰ الأقلّ يؤمنون بوجود الإنسان نفسه . وقد نقلت جملة عن « جرجياس » الذي يعتبر أكثر السوفسطائيين إفراطاً ـ وهي ظاهرة في الإنكار المطلق لأيّ وجود كما مرّ علينا في قسم علم المعرفة . ولكنّنا لا نظنّ أنّ مقصوده ـ علىٰ فرض صحّة هذا النقل هو هذا الظاهر من الكلام بحيث يشمل وجوده وأحاديثه ، إلاّ إذا كان قد أصيب بمرض نفسيّ أو كان مغرضاً سيّء الطويّة .

وقد ذكرنا في الدرس الثاني عشر أنّ نفس شبهة نفي العلم تتضمّن عدّة علوم ، ونضيف هنا أنّ تلك الشبهة تستلزم الاعتراف بعدّة موجودات قد تعلّقت بها هذه العلوم .

وأمّا إذا سوّلتْ لأحد نفسُه إنكارَ وجودِه ووجودِ إنكاره فهو كمن ينكر وجود شكّه في المسألة السابقة الذكر لا بدّ من إلجائه عمليّاً للاعتراف بالواقع .

وعلىٰ أيّ حال فالإنسان العاقل الذي لم تُلوّث ذهنَه شبهاتُ السوفسطائيّين والشكّاكين والمثاليّين لا يقتصر على الاعتراف بوجود ذاته ووجود قواه المدركة وصوره ومفاهيمه الذهنيّة وأفعاله وانفعالاته النفسيّة ، وإنّما لديه اعتقاد يقينيٌّ أيضاً بوجود الناس الآخرين والعالم الخارجيّ ، ولهذا فهو يتّجه لتناول الغذاء الخارجيّ عندما يشعر بالجوع ، ويتحرّك نحو الأشياء الخارجيّة ليستفيد منها إذا أحسّ بالحرارة أو البرودة ، ويفكّر في الدفاع عندما يواجه عدوّاً أو أيّ خطر آخرَ فإذا استطاع المقاومةَ فإنّه يصمد وإلّا فهو يرجّح الفرار علىٰ المواجهة ، وعندما يشعر بعاطفة الحبّ فإنّه يحاول أن يأنس بالحبيب الخارجيّ وليعقد معه أواصر الصداقة ، وكذلك يفعل في سائر أُمور الحياة . ولا نظنّ أنَّ السوفسطائيّين والمثاليّين يسلكون غير هذا اللون من السلوك ، ولو أنّهم تصرّفوا بغير هذه الصورة لما استمرّت حياتهم طويلاً ، فإمّا أن يهلكوا من الجوع والعطش وإمّا أن تقضي عليهم آفة أخرىٰ .

ومن هنا يقال إنّ الاعتقاد بالوجود العينيّ أمر بديهيٌّ وفطريّ . ولكن هذا القول يحتاج إلىٰ تبسيط وتفصيل نقوم به بمقدار ما تسمح لنا به هذه الدراسة . وقبل الدخول في صميم هذا الموضوع يحسن بنا أن نستعرض الألوان المختلفة في إنكار الواقع حتّىٰ نتّخذ موقفاً مناسباً إزاء كلّ لون منها .

ألوان من إنكار الواقع :

يتمثل إنكار الواقع العينيّ في أشكال مختلفة يمكن إدراجها في خمس فئات :

١ ـ إنكار مطلق الوجود بحيث لا يبقىٰ أيُّ مصداق لمفهوم « الموجود » الذي هو موضوع الفلسفة ، وهذا هو ما يقتضيه ظاهر الكلام المنقول عن جرجياس . ومن الواضح أنّه مع مثل هذا الفرض لا يُغلق الباب دون البحوث الفلسفيّة والعلميّة فحسب وإنّما لا بدّ من سدّ باب الحوار إطلاقاً . وفي مقابل مثل هذا الادّعاء لا ينفع الجواب المنطقيّ بل لا بدّ من التوسّل بالطرق العمليّة .

٢ ـ إنكار العالم الخارج عنّي « أنا المُدرك » ، بحيث لا يبقىٰ لمفهوم « الموجود » سوىٰ مصداق واحد .

ومع أنَّ هذا الادّعاء ليس بمستوىٰ سخافة الادّعاء السابق ، إلا أنّه بناءً عليه لا يحقّ لهذا المدّعي الحديثُ والنقاش ، وذلك لأنّه لا يعترف بوجود شخص آخر حتّىٰ

يناقشه ويحاوره ، وإذا أقدم هـذا علىٰ نقاش فـلا بدّ من إلفـاته إلىٰ أنّـه بهذا ينقض ادّعاءه . فإذا اعترف بهذا النقض فقد خرج من هذا الفرض .

٣ ـ إنكار العالم الذي هو وراء الإنسان ، كما يُنقل عن بعض السوفسطائيّين . إذن يصبح مصداق « الموجود » منحصراً في أفراد الإنسان . ويعتبر هذا الادّعاء أكثر اعتدالاً نسبيّاً ويمنحه الحقّ في فتح باب الحوار ، ومن حقّنا أن نسأل هذا المدّعي عن السبب في اعترافه بوجوده ووجود الناس الآخرين ، ونضطرّه بالتالي للتسليم بالبديهيّات ، ونُثبت له بعد ذلك المسائل النظريّة أيضاً علىٰ أساس البديهيّات .

٤ ـ إنكار وجود الكائنات المادّية ، كما يبدو هذا من كلام « باركلي » ، وذلك لأنّه يعتبر الموجود مساوياً للمدرِك والمدرَك ويعدُّ المدرك شاملاً لله والموجودات غير المادّية . ثمّ يحصر المدرَكات في الصور الإدراكيّة (المعلومات بالذات) التي تتحقّق في أعماق المدرك وليس خارجه . وبهذه الصورة لا يبقىٰ مجال لوجود الأشياء المادّية في الخارج .

ويُلحق بهذه الفئة سائر المثاليّين من قبيل « هيجل » الذي يتصوّر العالم بشكل أفكار للروح المطلق ، ويعدُّه خاضعاً للقوانين المنطقيّة (لا لقوانين العلّة والمعلول) .

٥ ـ وفي مقابل المثاليّين الذين ينكرون جانباً من الواقع (وهو الواقع المادّي) لا مانع من اعتبار المادّيين منكرين للواقع أيضاً ، وذلك لأنّهم في الحقيقة ينكرون جانباً من الواقع أعظم ممّا أنكره أولئك . وعلاوةً علىٰ ذلك فإنّ كلام المثاليّين أكثر منطقيّةً من المادّيين ، لأنّهم يعتمدون علىٰ العلوم الحضوريّة والتجارب الباطنيّة ، وهي تتمتّع بقيمة مطلقة ، وإن كانوا هم يضلّون في استنتاجاتهم منها . أمّا المادّيون فإنّهم يعتمدون علىٰ معطيات الحسّ وهي منشأ أكثر الأخطاء في الإدراك .

وحسب هذه الألوان المختلفة من إنكار الواقع نظفر بهذه النتيجة ، وهي أنّ الفرض الأوّل وحده يعني إنكار مطلق الواقع ، وأمّا الفروض الأُخرىٰ فكلّ واحد منها ينكر جانباً من الواقع ويضيّق مجاله .

ومن ناحية أخرىٰ ففي مقابل كلّ واحد من الفروض الخمسة يوجد فرض آخرُ يبدي الشكّ في مطلق الواقع أو في الواقعيّات الخاصّة .

فإذا اقترن هذا الشكّ بادّعاء نفي إمكانيّة العلم ، أي إذا كان القائل علاوة علىٰ إظهاره الشكّ يدّعي أنّه لا يستطيع أحدٌ منطقيّاً أن يظفر بالعلم ، فإنّ مثل هذا الادّعاء يتعلّق بعلم المعرفة ، وقد أُجيب عليه في محلّه . وأما إذا لم يقترن إظهار الشكّ بنفي إمكانيّة العلم فإنّه يستطيع أن يبحث عن جوابه خلال مباحث علم الوجود .

وقد وضعت المسائل الفلسفيّة أساساً لرفع مثل هذه الشكوك ودفع مثل تلك الشبهات .

سرّ بداهة الواقع الخارجيّ :

كما أشرنا في بداية هذا الدرس فإنّ إنكار مطلق الواقع واعتبار العالم فراغاً محضاً ليس من الكلام الذي يصدر من عاقل واعٍ غير مغرض ، وكذا حكم إنكار مطلق العلم وإظهار الشكّ في كلّ شيء ، حتّىٰ في وجود الشكّ وصاحب الشكّ نفسه .

وعلىٰ فرض أن يصدر من أحد مثل هذا العبث فإنّه لا يمكن الوقوف في وجهه بمعونة الاستدلال المنطقيّ ، بل لا بدّ من إجابته عمليّاً .

ومن جهة أخرىٰ فإن وجود جميع الواقعيّات أيضاً ليس بديهيّاً ، بل يحتاج كثير منها إلىٰ الدليل والبرهان ، وكما مرّت الإشارة إليه فإنّ من أهمّ أهداف الفلسفة هو إثبات الأنواع الخاصّة من الواقعيّات .

ونواجه عندئذٍ هذا السؤال :

ما هو السرُّ في بداهة أصل الواقع ؟ .

قد يُجابُ بأن التصديق بوجود الواقع العينيّ إجمالاً والتصديق بالواقع المادّي بشكل متعيّن ومشخّص هو مقتضىٰ فطرة العقل ، وشاهد ذلك وجود مثل هذا الاعتقاد عند جميع الناس ، كما أنّ سلوكهم العمليّ يؤيّد ذلك أيضاً .

وبهذا الجواب يتمّ إبطال الوجوه الأربعة الأُولىٰ من إنكار الواقع ما عدا الوجه الخامس .

ولكن هذا الجواب لا يتمتّع بقيمة منطقيّة كافية ، وذلك لأنّه ـ كما ذكرنا في الدرسين السابع عشر والتاسع عشر ـ على هذا القول لا يوجد ضمان لصحّة هذا الاعتقاد ، ويبقىٰ مجال لهذا السؤال :

من أين لنا أن نعرف أنَّ عقلنا لو خُلق بشكل آخرَ فإنّه لا يدرك الأشياء بصورة تختلف عمّا هي عليه الآن ؟ .

وعلاوة على ذلك فإنَّ الاستدلال بآراء الناس وسلوكهم هو في الواقع لون من الاستدلال بالاستقراء الناقص الذي لا يتمتّع بقيمة منطقيّة مطلقة .

وقد يقال : إنَّ هذه التصديقات هي من البديهيّات الأوّليّة التي يكفي فيها صِرف تصوّر الموضوع والمحمول للتصديق بها .

ولكن هذا الادّعاء ليس صحيحاً أيضاً ، لأنّنا إن فرضنا أنَّ هذه القضيّة من قبيل « الحمل الأوّليّ » ، فمن الواضح أنّها لا تفيد أكثر من تحقّق الوحدة المفهوميّة بين الموضوع والمحمول ، وإن فرضناها من قبيل « الحمل الشايع » حيث يكون الموضوع ناظراً إلىٰ المصاديق الخارجيّة ، واعتبرناها من جملة القضايا المسمّاة بالاصطلاح المنطقيّ بـ « الضروريّات الذاتيّة » ، فإنَّ صدق مثل هذه القضايا مشروط بالوجود الخارجيّ لموضوعها ، بينما المقصود هو إثبات وجودها الخارجيّ بنفس هذه القضيّة .

وبعبارة أخرىٰ : إنَّ القضايا الحقيقيّة هي في حكم القضايا الشرطيّة ، ومفادها : كلّما تحقّق مصداق الموضوع في الخارج ثبت له محمول القضيّة . فمثلاً هذه القضيّة البديهيّة المشهورة « أيّ كلّ فهو أكبر من جزئه » لا يمكن أن تُثبت وجود الكلّ والجزء في الخارج ، وإنّما معناها هو أينما تحقّق « كلٌّ » في الخارج فسيكون أكبر من جزئه .

وبطلان هذا الادّعاء بالنسبة للواقعيّات الماديّة يكون أوضحَ ، وذلك لأنَّ فرض نفي الوجود عن العالم الماديّ ليس ممتنعاً . فلو لم تتعلّق الإرادة الإلٰهيّة بوجود هذا العالم لم يوجد ، كما أنّه بعد خلقه في أيّ وقت يريد فإنّه يعدمه .

والحقيقة أنَّ بداهة الواقع تتشكّل أوّلاً في مورد الوجدانيّات والأُمور التي تُنال بالعلم الحضوريّ الذي لا يقبل الخطأ ، ثم ينتزع مفهوم « الموجود » و « الواقع » من موضوعاتها فتظهر بصورة « القضيّة المهملة » الدالّة علىٰ أصل الواقع ، وبهذا الشكل يتجلّىٰ أصل الواقع العينيّ إجمالاً بصورة قضيّة بديهيّة .

منشا الاعتقاد بالواقع المادّي :

إنَّ النتيجة التي ظفرنا بها من البحث السابق هي أنَّ منشأ الاعتقاد بأصل الواقع

العينيّ هو العلم الحضوريّ بالواقعيّات الوجدانيّة . وبناءً علىٰ هذا لا يمكن عدُّ العلم بسائر الواقعيّات ومن جملتها الواقعيّات الماديّة « علماً بديهيّاً » . وذلك لأنّه كما قلنا في الدرس الثامن عشر أنّ كلّ ما يمكن عدُّه بديهيّاً في الواقع ومستغنياً عن أيّ استدلال هي الوجدانيّات والبديهيّات الأوّلية ، والحال أنّ وجود الواقعيّات المـاديّة ليس جـزءاً من إحدىٰ هاتين الفئتين .

ومن هنا يطرح هذا السؤال :

ما هو منشأ الاعتقاد اليقينيّ بوجود الواقعيّات الماديّة ؟ ولماذا أصبح كلّ إنسان يسلّم بوجودها بشكل ذاتيّ ، ويقوم علىٰ هذا الأساس سلوك جميع النّاس ؟ .

يتلخّص الجواب علىٰ هذا السؤال بأنّ اعتقاد الإنسان بوجود الواقعيّات المادّية ينبع من استدلال ارتكازيّ نصف واعٍ ، ويعتبر هـذا في الحقيقة من جملة القضـايا القريبة إلىٰ البداهة والتي يطلق عليها أحياناً إسم « الفطريّات » أيضاً .

توضيح ذلك : في كثير من الموارد يَستنتج عقل الإنسان بفضل ما ظفر به من معارف نتائج معينة بسرعة فائقة وبصورة ذاتيّة تقريباً من دون أن يكون لهذا الاستنتاج انعكاس واضح في الذهن ، ولا سيّما أثناء فترة الطفولة حيث لم تنضج معارف الإنسان فإنّ هذا السير الذهنيّ يكون مقروناً بإبهام أكبر وهو حينئذٍ أقرب إلىٰ اللاوعي منه إلىٰ الوعي . ولهذا يتخيّل البعض أنّ هذا العلم قد حصل من دون سير فكريّ من المقدّمات إلىٰ النتيجة ، وبعبارة أُخرىٰ فهو ذاتيّ وفطريّ . ولكنّه كلّما ازداد وعي الإنسان واطّلع بشكل أكبر علىٰ نشاطاته الذهنيّة الباطنيّة فإنّ ذلك الإبهام يتقلّص ويتّخذ تدريجيّاً صورة الاستدلال المنطقيّ الواعي .

والقضايا التي يسمّيها المنطقيّون باسم « الفطريّات » ويعرّفونها بأنّها « القضايـا التي قياساتها معها » أو القضايا التي يكون الحدّ الأوسط فيها حاضراً في الذهن دائماً ، إنّما هي في الواقع من قبيل هذه القضايا الارتكازية التي يتمّ الاستدلال عليها بسرعة وبصورة نصف واعية .

والعلم بالواقعيّات المادّية أيضاً يحصل في الحقيقة عن طريق هذه الاستنتاجات الارتكازيّة التي هي بعيدة عن مجال الوعي ولا سيّما في فترة الطفولة ، وعندما نحاول بيانها بصورة استدلال منطقي دقيق فإنّها تظهر بهذا الشكل :

هذه الظاهرة الإدراكيّة (مثلاً احتراق اليد عند مسّها النار) معلولة لعلّة معيّنة ، وهذه العلّة إمّا أن تكون هي النفس (أنا المدرِك) أو شيئاً خارجاً عنها . أمّا أنا ذاتي فلم أُوجدها لأنّني لا أريد أبداً أن تحترق يدي ، إذن علّتها شيء خارج عن نفسي .

ولكي يتضاعفَ اعتقادنا بالنسبة للأشياء الماديّة مع وصف ماديّتها ، ويزولَ احتمال التأثير المباشر لأمر آخر غير مادّي ، لا بدّ من ضمّ استدلالات أخرى معتمدة علىٰ معرفة خصائص الموجودات الماديّة واللامادية إلىٰ ما تقدّم[1] . ولكنّ الله سبحانه وتعالىٰ أعطىٰ الإنسان هذه القدرة الذهنيّة التي تؤهّله للظفر بهذه النتائج قبل إكتسابه ملكة الاستدلال الفلسفيّ الدقيق ، فهو يحصل عليها بصورة ارتكازيّة وباستدلال نصف واعٍ ، وذلك ليؤمّن لنفسه ما يحتاج إليه في حياته .

خلاصة القول

١ ـ إنّ أصل الواقع العينّي ـ مثل أصل العلم ـ بديهيٌّ وغير قابل للإنكار .

٢ ـ وجود الموجودات الخارجيّة الأُخرىٰ غيري « أنا المدرك » يقيني أيضاً ، وسلوك الناس جميعاً مبنيٌّ علىٰ أساس التسليم بهذا لأمر .

٣ ـ يمكن تقسيم موضوع إنكار الواقع العينيّ إلىٰ خمسة أنواع : أحدها إنكار مطلق الواقع ، والبقيّة تنصبّ علىٰ إنكار واقعيّات معيّنة . مثل القول بانحصار الوجود فيّ أنا المدرِك ، أو انحصاره في أفراد الإنسان ، أو القول بإنكار الوجود الماديّ ، أو القول بإنكار الوجود غير المادّي .

٤ ـ اعتبر البعضُ من مقتضىٰ فطرة العقل الاعتقادَ بالواقع العينيّ بصورة مجملة وبالواقع المادّي بصورة خاصّة . ولكنّه كما أشرنا إليه من قبلُ فإنَّ هذا القول قابل للمنع ، وعلاوة علىٰ ذلك فإنّه لا يوجد ضامن لصحّة هذا الاعتقاد .

٥ ـ لايمكن عدُّ مثل هذا الاعتقاد بالواقعيّات العينيّة من جملة البديهيّات الأوّليّة ، وذلك لأنّ مفاد الحمل الأوّلي هو الوحدة المفهوميّة بين الموضوع والمحمول فحسب ، وصدق الحمل الشايع مشروط بتحقّق الموضوع في الخارج .

---

(١) سوف يأتي توضيح لهذا في الدرس الرابع والأربعين .

٦ ـ إنَّ السرَّ في كون الاعتقاد بالواقع العينيّ بديهيّاً هو العلم الحضوريّ بالأُمور الوجدانيّة حيث تُستفاد منها قضيّة مهملة مفادها وجود الواقع في الجملة .

٧ ـ إنّ الاعتقاد بالواقع المادّي في الحقيقة هو من القضايا القريبة إلىٰ البداهة ، حيث يدركها الإنسان في البدء بصورة ارتكازيّة وعلىٰ أساس استدلال نصف واعٍ ، ثمّ يكتسب بعد ذلك الاستدلال الفلسفي الدقيق والعلم الواعي المضاعف بمضمونها .

٨ ـ إنَّ صورة الاستدلال على الواقعيّات الماديّة هي : هذه الظاهرة معلولة لعلّة مّا ، وتلك العلّة إمّا أنا أو موجود خارج عنّي ، ولكنيّ لست علّتها ، إذن علّتها موجودة في الخارج .

الأسئلـة

١ ـ بيِّن لماذا يكون الواقع العينيُّ غير قابل للإنكار

٢ ـ إشرح الوجوه المختلفة في إنكار الواقع .

٣ ـ كيف نتعامل مع مَن يدّعي إنكار مطلق الواقع أو الشكّ فيه ؟ .

٤ ـ ما هو موقفنا مع مَن يدّعي انحصار الواقع فيّ « أنا المدرِكِ » ؟ .

٥ ـ كيف نناقش مع مَن يعتبر الواقع منحصراً في أفراد الإنسان ؟ .

٦ ـ هـل يمكن عدُّ منكـر الـواقـع المـادّي أو منكـر الـواقـع الـلامـادّي من جملة المنكرين للبديهيّات ؟ .

٧ ـ ما هو السرّ في كون أصل الواقع العينيّ بديهيّاً؟ .

٨ ـ هـل يمكن اعتبـار هـذا المـوضـوع من البـديهيّـات الأوليّـة أو من مقتضىٰ فطرة العقل ؟ .

٩ ـ ما هو منشأ الاعتقاد الجازم بالواقع الماديّ ؟ وبأيّ معنىٰ يمكن عدُّه « فطريّاً » .

١٠ ـ ما هو البرهان علىٰ وجود الواقعيّات الخارجيّة ؟ .

الـدرس الرابع والعشرون
الوجـود والماهيّـة

ـ الارتباط بين مسائل الوجود والماهيّة .

وهو يشمل :

ـ كيفيّة تعرّف الذهن علىٰ مفهوم الوجود .

ـ كيفيّة تعرّف الذهن علىٰ الماهيّات .

الارتباط بين مسائل الوجود والماهيّة :

لقد أشرنا في الدروس الماضية أنَّ الواقع العينيّ عندما ينعكس في الذهن (وهو ظرف العلم الحصوليّ) فإنّه يظهر بصورة قضيّة تُسمّىٰ بالهليّة البسيطة ، وهي تتكوّن علىٰ الأقلّ من مفهومين اسميّين مستقلّين . وأحدهما الذي يقع عادةً في طرف الموضوع مفهوم ماهويٌّ ، حيث يمكن اعتباره قالباً مفهوميّاً لحدود الموجود العينيّ ، والآخر الذي يقع في طرف المحمول هو مفهوم « موجود » ، ويعتبر من المعقولات الثانية الفلسفيّة ، ويدلّ على تحقّق مصداق تلك الماهيّة . وبهذه الصورة يؤخذ مفهومان مختلفان من حقيقة واحدة بسيطة ، وكلّ واحد منهما له أحكام وميزات خاصّة .

أمّا بالنسبة لمفهوم « الموجود » أو « الوجود » فقد اكتفىٰ الفلاسفة بالقول أنّه من المفاهيم العقليّة البديهيّة ، ولم يتعرّضوا لكيفيّة حصول الذهن علىٰ هذا المفهوم ، وفي هذا العصر فقط حاول المرحوم الأُستاذ العلّامة الطباطبائيّ ـ رضوان الله عليه ـ بيان كيفيّة انتزاعه .

وأمّا بالنسبة لظهور المفاهيم الماهويّة فهناك آراء مختلفة تعرّفنا عليها في قسم علم المعرفة ، وقد تبنّينا نظريّةً تقول : إنَّ هناك قوّةً ذهنيّةً خاصّة تُسمّىٰ العقل هي التي تصوغ هذه المفاهيم من المدركات الخاصّة بصورة ذاتيّة ، وخاصّة هذه الانعكاسات العقليّة هي الكليّة وقابليّة الانطباق علىٰ مصاديق لا عدَّ لها .

ولكنَّ كثيراً من الفلاسفة ولا سيّما من المشائين بيّنوا كيفيّة الظفر بالمفاهيم الماهويّة بشكل أدّىٰ إلىٰ بحوث وصراعات طويلة في تاريخ الفلسفة ، وقد تركت آثاراً

خاصّة في أغلب المباحث الفلسفيّة .

وخلاصة رأيهم هي : عندما نقارن عدّة أفراد من الإنسان مثلاً مع بعضهم نجد أنَّ هؤلاء الأفراد علىٰ الرغم من اختلافهم في الطول والعرض واللون والبشرة وسائر الأوصاف الخاصّة فإنّهم جميعاً يشتركون في حقيقة واحدة تكون منشأ لآثار مشتركة بينهم ، والصفات الخاصّة بكلّ فرد هي في الواقع مشخّصات ذلك الفرد التي تميّزه عن سائر الأفراد . إذن يحصل الذهن على المفهوم الكليّ للإنسان بواسطة حذف المشخّصات الفرديّة ، ويسمّىٰ هذا المفهوم الكليّ بماهيّة أفراد الإنسان .

ومن هنا فإنّهم يرون إدراك عدد من أفراد أيّة ماهيّة ضرورياً للحصول المباشر علىٰ تلك الماهيّة ، فالذهن يلتفت إلىٰ الخصائص الفرديّة العَرضيّة ويحذفها ليجرّد الجهة الذاتيّة المشتركة من العوارض المشخّصة ، وعندئذ يتمّ انتزاع الماهيّة الكليّة . إلّا إذا كانت الماهيّة تُعرف عن طريق تحليل وتركيب الماهيّات الأُخرىٰ ، ففي هذه الصورة لا تحتاج إلىٰ معرفة سابقة لأفرادها .

وبناءً علىٰ هذا تكون الماهيّة دائماً مخلوطة في الخارج بالخصائص المؤدّية إلىٰ تشخّصها ، والعقل وحده الذي يستطيع تجريد الماهيّة من جميع عوارضها المشخّصة وإدراك هذه الماهيّة الصرفة الخالصة المجرّدة من الخصوصيّات . إذن ما يُدركه بعد التجريد إنّما هو أمر مقرون في الخارج بالخصوصيّات الفرديّة والعوارض المشخّصة ، ويتعدّد ويتكثّر بكثرة العوارض ، ولكن العقل عندما يجرّده فإنّه عندئذ ليس قابلاً للتعدّد ، ومن هنا قالوا :

« صِرف الشيء لا يتثنّىٰ ولا يتكرّر » .

ولمّا كانت الماهيّة بوصف وحدتها الماهويّة قابلة للانطباق علىٰ أفراد غير معدودة لذا أطلقوا عليها اسم « الكليّ الطبيعيّ » ، ومن الواضح أنَّ وصف « الكليّة » يعرضها في الذهن فحسب ، وإلّا فهي كما ذكروا تتحقّق دائماً في الخارج مخلوطة بالعوارض المشخّصة وبصورة أفراد وجزئيّات .

ومن ثَمّ تُطرح مسألة أُخرىٰ : أيكون الكليّ الطبيعيّ موجوداً في الخارج أيضاً أم إنَّ الموجود في الخارج هي الأفراد فحسب ، وأمّا الكليّ الطبيعيّ فوجوده في الذهن فقط ؟ .

لقد جرت في ذلك مناقشات عديدة ثمّ استقرّ رأي المحقّقين بالتالي علىٰ أنَّ الكليّ الطبيعيّ بذاته ليس موجوداً في الخارج ، وإنّما وجوده بوجود أفراده ، فالأفراد تقوم بدور الواسطة في تحقّق الكليّ الطبيعيّ .

ونواجه هنا سؤالاً دقيقاً آخرَ مضمونه : هل إنَّ وساطة الأفراد لتحقّق الكليّ الطبيعيّ هي من قبيل الوساطة في الثبوت أم الوساطة في العروض ؟ وبعبارة أُخرىٰ : هل وساطة الأفراد تؤدّي إلىٰ تحقّق الكليّ الطبيعيّ حقيقةً بوجود آخرَ غير وجود الأفراد ، فيتّصف بصفة الموجوديّة بعنوان كونها صفة حقيقيّة ، أم إنَّ وساطة الأفراد تؤدّي إلىٰ اتّصافه بالموجوديّة بشكل عرضيّ ومجازيّ ؟ .

ومن ناحية أُخرىٰ فقد أشكل الفلاسفة المسلمون علىٰ نظريّة تشخّص الكليّ بالعوارض المشخّصة قائلين : أيّ واحد من هذه العوارض له ـ في الواقع ـ ماهيّة تتّصف في الذهن بالكليّة ، ومن هنا فهي تشترك مع الماهيّة المعروضة في الحاجة إلىٰ التشخّص ، فيعود السؤال بالنسبة إليها : بأيّ شيء يكون تشخّصها ؟ وكيف يؤدّي انضمام ماهيّات كلّيّة إلىٰ تشخّص الماهيّة الكليّة المعروضة ؟ .

وأخيراً وجد الفارابيُّ طريقَ الحلّ بالقول إنَّ التشخّص لازم ذاتيٌّ للوجود العينيّ ، وكلّ ماهيّة إنّما تتشخّص في الحقيقة بالوجود ، وأمّا العوارض المشخّصة ، التي يكون تشخّص كلّ واحد منها بفضل وجوده ، فيمكن اعتبارها علاماتٍ علىٰ تشخّص الماهيّة المعروضة فحسب ، لا أنّها تؤدّي إلىٰ تشخُّصها حقيقةً .

ولعلّ قول الفارابيّ هذا أوّلُ بذرة للقول بـ « أصالة الوجود » نمت تدريجاً حتّىٰ ظهرت في زمن صدر المتألّهين بصورة مسألة مستقلّة وأساسيّة في الحكمة المتعالية .

بهذا التوضيح المختصر الذي قدّمنا وبما أشرنا إليه في ضمن ذلك من مسائل متعدّدة اتّضح أن مسألة أصالة الوجود لم تُطرح للبحث بهذا الشكل ابتداءً ومن دون مسبّقات . ومن هنا يمكن الحدس بالسبب في كون طرح هذه المسألة بعنوان أنّها أوّل مسألة فلسفيّة مؤدّياً إلىٰ الإبهام والغموض عند الطلاّب بحيث إنّهم بعد إنفاق وقت طويل في بحثها لا يفهمون الباعث علىٰ طرحها ، وما هي العُقدة الفلسفيّة التي تستطيع حلّها ؟ .

إذن لكي تحتلَّ مسألةُ أصالة الوحود مكانها اللائق بها ولكي تتوفّر إمكانيّة تبيينها

بشكل واضح لا بدّ أوّلاً من الإشارة إلىٰ مسائلَ أُخرىٰ تهيّىء الأرضيّة لطرحها وتوضيحها ، وفي كلّ واحدة منها نتّخذ موقفاً صحيحاً ومشخّصاً ثمّ نشرح المصطلحات والمفاهيم الواردة في البحث لننتهي بالتالي إلىٰ أصل المسألة التي هي موضوع الدرس . وفي هذه الصورة يغدو حلّها سهلاً ، ويبدو للعيان تأثيرها الضخم في حلّ المسائل الفلسفيّة المهمّة الأُخرىٰ .

كيفيّة تعرّف الذهن علىٰ مفهوم الوجود :

لقد سبق لنا القول أنّه لم يصل إلىٰ أيدينا بيان من الفلاسفة الماضين حول كيفيّة انتزاع هذا المفهوم ، وأوّلُ من تناول هذا الموضوع من بين الفلاسفة المسلمين هو المرحوم الأُستاذ الطباطبائي ـ رضوان الله عليه ـ فله بيان في كتابه « أُسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ » وكذا في كتابه « نهاية الحكمة » حاصله :

إنَّ الإنسان في البدء يدرك بالعلم الحضوريّ الوجودَ الرابط في القضايا ، وهو في الواقع فعل النفس ، ثمّ يأخذ الذهنُ منه مفهوماً حرفيّاً ، يحكي عنه في اللغة الفارسيّة بكلمة « أست » . ثمّ ينظر إليه بصورة مستقلّة وينتزع المفهوم الإسميّ للوجود بقيد الإضافة (الوجود المضاف) ثمّ يقوم بحذف قيده فيدركه بشكل مطلق . مثلاً في هذه الجملة « عليٌّ عالم » ، في البدء يأخذ معنى الوجود الرابط من حكم النفس بثبوت العلم لعليّ ، وهو معنىٰ حرفيٌّ لا يمكن تصوّره إلاّ في ضمن الجملة . ثمّ يلاحظه بصورة مستقلّة ، كما يلاحظ المعنىٰ الحرفيّ لـ « مِن » مستقلاً ويفسّره بـ « الابتداء » فيقول كلمة « مِن » تدلّ علىٰ « الابتداء » . وبهذه الصورة يحصل علىٰ معنىٰ « ثبوت العلم لعليٍّ » وهو مفهوم إضافيٌّ يتضمّن معنى النسبة . ثمّ يحذف حيثيّة الإضافة والنسبة فيظفر بالمعنىٰ المستقلّ والمطلق لـ « الوجود » .

ولعلّنا نستطيع تقديم بيان أبسط لتعرّف الذهن علىٰ مفهوم الوجود وسائر المفاهيم الفلسفيّة ، نذكر نموذجاً له هنا وسوف نشير إليه في موارد أُخرىٰ أيضاً ، وخلاصته :

عندما تشاهد النفس في ذاتها إحدىٰ الكيفيّات النفسانيّة كالخوف مثلاً ، فإنّها بعد زوالها تقوم النفس بالمقارنة بين حالتيها : حالة الخوف وحالة فقدانه ، فيستعدّ الذهن لانتزاع مفهوم « وجود الخوف » من الحالة الأُولىٰ ، ومفهوم « عدم الخوف » من الحالة الثانية ، وبعد تجريدهما من قيد الإضافة والنسبة فإنّه يظفر بمفهومَي « الوجود » و « العدم » بصورة مطلقة .

وهذا أُسلوب يُستخدم في انتزاع سائر المفاهيم الفلسفيّة ، فمن المقارنة بين موجودين من زاوية خاصّة يُنتزع مفهومان متقابلان . وبهذا يتّضح السرّ في كون هذه المفاهيم مزدوجةً . مثل هذه المفاهيم : العلّة والمعلول ، الخارجيّ والذهنيّ ، بالقوّة وبالفعل ، الثابت والمتغيّر . وقد بيّنا في الدرس الخامس عشر أنَّ هناك فروقاً بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة ، من جملتها أنَّ الفئة الأُولىٰ تنعكس في الذهن بشكل ذاتيّ ، أمّا الفئة الثانية فإنّها تحتاج إلىٰ نشاط ذهنيّ ومقارنة وتحليل ، وقد لاحظنا هنا كيف يستعدّ الذهن بفضل المقارنة بين حالتين نفسانيتين لانتزاع هذين المفهومين المتقابلين وهما « الوجود » و « العدم » .

كيفيّة تعرّف الذهن علىٰ الماهيّات :

بغضّ النظر عن قول الأفلاطونيّين الزاعم أنّ إدراك الماهيّات هو في الحقيقة مشاهدة للحقائق المجرّدة أو تذكّر لمشاهدة سابقة ، وبعض الأقوال الأُخرىٰ ، فإنَّ المشهور بين الفلاسفة هو أنَّ إدراك الماهيّات يحصل عن طريق تجريد المدرَكات الخاصّة من عوارضها المشخّصة . وعلىٰ هذا الأساس يرون من الضروريّ أن يتقدّم عليه إدراك عدد من الموارد الجزئيّة والمشخّصة .

ولكن هذا الرأي لا يخلو من إشكال :

أوّلاً : يبقىٰ هذا السؤال مطروحاً وهو كيف يتمّ التجريد في مورد الأنواع المنحصرة بالفرد ؟ .

ثانياً : ماذا يقولون في مورد العوارض أنفسها ، وهي حسب رأيهم لها ماهيّات ؟ وذلك لأنّه بالنسبة لأيّ أمر عرضي لا يمكن القول إنّه له عوارضُ مشخّصةٌ وبتجريدها وتقشيرها نحصل علىٰ ماهيّته الكليّة ! .

ولهذا قال بعض الفلاسفة إنَّ هذا البيان للتمثيل ولتقريب الموضوع إلىٰ ذهن المبتدئين في تعلّم الفلسفة .

والحقيقة أنَّ المفهوم الماهويّ إدراك انفعاليٌّ يحصل للعقل ، ويكفي في حصوله تقدُّم إدراك شخصيّ واحد فحسبُ ، كما أنَّ الإدراك الخياليّ أيضاً إدراك انفعاليٌّ خاصّ يتحقّق بعد إدراك حسيّ واحد في قوّة الخيال .

مثلاً عندما ترىٰ أعيننا لوناً أبيض فإنَّ صورته الخياليّة تنعكس في قوّة الخيال ،

ومفهومه الكليّ ينعكس في العقل ،ويُعبّر عنه بـ « ماهيّة البياض » ، ومثل هذا يجري في مورد سائر المدرَكات الحسيّة والشخصيّة .

والذي أدّىٰ إلىٰ ظهور مثل هذه النظريّة القائلة إنّ إدراك الماهيّة الكليّة يحصل عن طريق تجريد وتقشير العوارض هو أنّه في الموجودات المركّبة مثل الإنسان الذي تُعرف أجزاؤه وأوصافه بحواسٍّ مختلفةٍ ، ويعرف بعضها بمساعدة الوسائل العلميّة والتحليلات والاستنتاجات الذهنيّة ، وتُنتزع بالتالي منها مفاهيمُ عقليّةٌ متعدّدة ، كيف يمكن أن تُنسب إليها ماهيّة واحدة تكون الجامع بين ذاتيّاتها ؟ .

ففي هذه الموارد تصوّروا أنّه أوّلاً لا بدّ من معرفة الجهات العارضة عليها ، وهي تلك الجهات التي لا يؤدّي تبدُّلها وزوالها إلىٰ ذهاب أصل ذلك الموجود ، فمثلاً إذا تغيّر لون بشرة الإنسان من البياض إلىٰ السواد فإنّ إنسانيّته لا تزول بذلك ، وكذا بالنسبة للتغييرات الطارئة في مجال طوله وعرضه وسائر صفاته الجسميّة وحالاته النفسيّة . إذن كلّ هذه الجهات والصفات عارضة علىٰ الإنسان ولا بدّ من حذفها لمعرفة ماهيّته . وأفضل سبيل لمعرفة الصفات غير الذاتيّة هي أن نجدها تتفاوت في الأفراد المختلفين ، إذن لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار عدداً من أفراد الإنسان بحيث تكون لهم صفاتٌ وأعراض مختلفةٌ ، وعن طريق اختلافها نعلم أنّ أيّ واحد منها ليس ذاتيّاً للإنسان ، ونستمرّ في هذه حتّىٰ نصل إلىٰ مفاهيم إذا فرضنا أنّها سُلبتْ عن الإنسان فإنّ إنسانيّته لا تبقىٰ أيضاً ، وهذه هي المفاهيم الذاتيّة المشتركة بين جميع الأفراد والمكوِّنة لماهيّته . وبهذه الصورة اعتبروا للماهيّات المركّبة أجناساً وفصولاً ، كلّ واحد منها يحكي عن حيثيّة ذاتيّة خاصّة في ماهيّة المركّب ، كما بيّنوا ذلك في المنطق الكلاسيكيّ .

ولكن هذه المواضيع مبنيّة علىٰ أُصول موضوعة لا بد من دراستها في الفلسفة ، من جملتها :

هل إنّ أيّ واحد من الموجودات المركّبة يتمتّع بوجود واحد وحدود وجوديّة واحدة بحيث ينعكس في الذهن بصورة ماهيّة واحدة ؟ وما هو المعيار في وحدتها الحقيقيّة ؟ .

وكيف لم تُلحِق كثرة الأجزاء الضررَ بهذه الوحدة المذكورة ؟ وما هو شكل علاقة

الأجزاء فيما بينها ، وما هو لون علاقة مجموع الأجزاء بالكلّ ؟ .

أتكون الأجزاء موجودة في ضمن الكلّ بوصف الفعليّة ، أم أنَّ وجودها جميعاً أو بعضها على الأقلّ في ضمن الكلّ بالقوّة ؟ .

أم إنَّ ما يسمّى باسم الأجزاء والمقوّمات للموجود المركّب هي في الواقع تُعِدّ الأرضيّة لظهور وجود آخرَ بسيطٍ هو الذي يشكّل حقيقة ذلك الموجود ، وعن طريق التسامح يُطلق على مجموعها أنّها موجود واحد ؟ .

وعلى فرض أن تُحلّ هذه المسائل وغيرها بصورة تنسجم تماماً مع فكرة الجنس والفصل المنطقيّة فإنّها تكون صادقة في مورد الماهيّات المركّبة فحسبُ ، ولا يمكن تفسير إدراك الماهيّات البسيطة بهذه الصورة ، وبالتالي فإنَّ أيّ ماهيّة مركّبة فهي تتكوّن من عدّة ماهيّات بسيطة ، فيبقى السؤال عن معرفة الماهيّات البسيطة قائماً يتطلّب جواباً .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ المفهوم الماهويَّ ومفهوم الوجود يتمّ الحصول عليهما من انعكاس الواقعيّات الخارجيّة في الذهن .

٢ ـ لقد اكتفى الفلاسفة بالقول إنَّ مفهوم الوجود من المفاهيم العامّة البديهيّة .

٣ ـ وبالنسبة للمفهوم الماهويّ قالوا إنّه يحصل من تجريد العوارض المشخّصة ، ولمّا كان قابلاً للصدق على أفراد عديدة فقد أطلقوا عليه اسم « الكليّ الطبيعيّ » الذي يتحقّق في الخارج بشكل مختلط مع العوارض ، ووصف الكليّة مختصٌّ بمفهومه الذهنيّ العاري عن العوارض .

٤ ـ هناك آراء مختلفة حول وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج ، ورأي المحقّقين أنّه يوجد بواسطة وجود أفراده .

٥ ـ ويطرح سؤال دقيق على هذا الرأي وهو : هل إنَّ واسطة الأفراد هنا هي من قبيل الواسطة في الثبوت أم الواسطة في العروض .

٦ ـ كان الفلاسفة السابقون يعتبرون تشخُّص الماهيّة بواسطة العوارض المشخّصة . وحينئذ يرد عليهم هذا الإشكال وهو أنَّ العوارض أنفسها ماهيّات كليّة ولا

يمكنها أن تؤدّي إلىٰ تشخّص الماهيّة المعروضة . واستمرّ هذا حتّىٰ أثبت الفارابيّ أنَّ التشخّص لازم ذاتيٌّ للوجود ، وكلّ ماهيّة فهي تتشخّص في ظلّ الوجود .

٧ ـ ونظريّة الفارابي هذه هي أوّل بذرة للقول بأصالة الوجود وقد نمت تدريجيّاً حتّىٰ طرح المرحوم صدر المتألّهين مسألة أصالة الوجود بعنوان كونها أحد أركان الحكمة المتعالية .

ويمكن القول إنَّ أكثر المسائل الفلسفيّة قبله كانت تفوح منها رائحة القول بأصالة الماهيّة .

٨ ـ لكي يحتلَّ مبحث أصالة الوجود مكانَه اللائقَ به بين المسائل الفلسفيّة ويتّضحَ بشكل كامل لا بدّ من الإشارة أوّلاً إلىٰ المسائل التي توفّر الأرضيّة لطرحه أو تبيينه .

٩ ـ كان المرحوم العلّامة الطباطبائي ـ رضوان الله عليه ـ أوّلَ من تصدّى لبيان كيفيّة تعرّف الذهن علىٰ مفهوم الوجود ، وقد بيّن ذلك بهذه الصورة : وهي أنَّ ذهن الإنسان يتعرّف في البدء علىٰ مفهوم الوجود الرابط في القضايا ، ثمّ يلاحظه بنظرة استقلاليّة ويحذف قيد النسبة والإضافة فيظفر بإدراك المفهوم الإسميّ والمطلق لـ « الوجود » .

١٠ ـ وهناك بيان أبسطُ في هذا المجال وهو أن نقول : إنَّ الذهن يلتفت إلىٰ ظهور وذهاب الحالات النفسانيّة فينتزع مفهومَي الوجود والعدم . ويمكن أن يقال مثل هذا بالنسبة لسائر المفاهيم الفلسفيّة المزدوجة أيضاً .

١١ ـ إنَّ تعرّف الذهن على الماهيّات البسيطة يحصل بواسطة انعكاس مفهومها في العقل ، ولها جهة انفعاليّة تشبه ما يحدث في مورد الصور الخياليّة . وأمّا بيان كيفيّة معرفة الماهيّات المركّبة فهو بحاجة إلىٰ أُصول لا بدّ من دراستها فيما بعد .

١٢ ـ إنَّ المشهور بين الفلاسفة والمنطقيّين هو أنَّ الماهيّات تُعرف بالتحليلات الذهنيّة وتشخيص الجهات الذاتيّة من الجهات العرضيّة للحصول علىٰ الأجناس والفصول . وعلىٰ فرض أن يكون هذا البيان صحيحاً بالنسبة للماهيّات المركّبة فإنّه لا يمكن تطبيقه على مورد الماهيّات البسيطة .

الأسئلة

١ ـ ما هو الكليّ الطبيعيّ ؟ ولماذا أطلقوا عليه اسم « الكليّ » ؟ .
٢ ـ هل الكليّ الطبيعيّ موجود في الخارج بوصف الكليّة ؟ .
٣ ـ ما هو رأي المحقّقين بالنسبة للوجود الخارجيّ للكليّ الطبيعيّ ؟ .
٤ ـ ما هو الشيء الذي اعتبره الفلاسفة القدماء موجباً لتشخّص الماهيّة ؟ وما هو الإشكال الوارد على ذلك ؟ .
٥ ـ كيف بُذرت البذرة الأُولىٰ للقول بأصالة الوجود ، وعلىٰ يَدِ مَن تمّ ذلك ؟ .
٦ ـ اشرحْ كيفيّة تعرُّف الذهن علىٰ مفهوم الوجود ، ببيانين .
٧ ـ ما هو السبب في ازدواجيّة المفاهيم الفلسفيّة ؟ .
٨ ـ بأيّ شكل بيّن الفلاسفة كيفيّة إدراك المفاهيم الماهويّة ؟ .
٩ ـ ما هو منشأ ظهور هذه النظريّة ؟ وكيف تقيّمها ؟ .
١٠ ـ بيّن الرأيَ الذي تبنّيناه حول كيفيّة تعرُّف الذهن علىٰ الماهيّات .

الـدرس الخامس والعشرون
أحكـام الماهيّـة

- اعتبارات الماهيّة .

وهو يشمل :

- الكليّ الطبيعيّ .
- علّة تشخّص الماهيّة .

اعتبـارات الماهيّـة :

في الدرس السابق نقلنا عن الحكماء القولَ بأنّ ماهيّة أيّ موجود في الخارج فهي مخلوطة بالعوارض المشخّصة ، وأمّا الماهيّة الخالصة الصِرفـة فهي لا تتحقّق إلاّ في الذهن . وبالالتفات إلىٰ هذه الملاحظة فهناك اعتباران للمـاهيّة : أحـدهما المـاهيّة المقيَّدة أو المخلوطة التي تتحقّق في الخارج ، والآخر الماهيّة المجـرّدة التي يمكن تصـوّرها في الـذهن فحسبُ . ويسمّىٰ الاعتبار الأوّل بـ « الاعتبـار بشرط شيء » ، والثاني بـ « الاعتبار بشرط لا » ، ويقولون إنَّ مقسم هذين هو اعتبار آخر للماهيّة يطلقون عليه اسم « الاعتبار لا بشرط » ، وهذا الأخير لم تُلحظ فيه الحيثيّة الخارجيّة والاختلاط بالعوارض (أو التقيّد بالوجود) ، ولا الحيثيّـة الذهنيّـة والخلوّ من العوارض (أو من الوجود الخارجيّ) ، ويسمّونه بـ « الكليّ الطبيعيّ » . ويعتقدون أنّ الكليّ الطبيعيّ لمّا كان خالياً من كلّ قيد وشرط ، فليس فيه قيد الاختلاط ولا قيد التجريد ، لذا فهو يجتمع مع كلا الاعتبارين ، أي إنّه موجود في الخارج مع الماهيّة المقيّدة ، وموجود في الذهن مع الماهيّة المجرّدة ، ومن هنا فإنّهم يقولون :

« الماهيّة من حيث هي هي ليست إلاّ هي ، لا موجودة ولا معدومة ، لا كليّة ولا جزئيّة » .

أي عندما نلتفت إلىٰ نفس الماهيّة مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة أُخرىٰ فسوف نجد مفهوماً فحسبُ ، بحيث لا يتضمّن معنىٰ الوجود ولا معنىٰ العدم ، ولا يستلزم معنىٰ كونه كليّاً ولا معنىٰ كونه جزئيّاً . ولهذا فإنّه يتّصف تارة بالوجود ، وأُخرىٰ بالعـدم ،

يتّصف مرّةً بكونه كليّاً ، وأُخرىٰ بكونه جزئيّاً ، ولكنّها صفات خارجة عن ذاته .

وبعبارة أُخرىٰ فإنّ جميع هذه الصفات تحمل بالحمل الشايع علىٰ الماهيّة التي هي لا بشرط (الكليّ الطبيعيّ) ،ولكنّ أيّاً من تلك الصفات لا يحمل علىٰ الماهيّة بالحمل الأوّليّ ، لأنّ الوحدة المفهوميّة غير موجودة بينها .

ومن الجدير بالذكر أن الحكماء يستعملون هذا التعبير « لا بشرط » و « بشرط لا » في مورد آخر أيضاً ، وذلك في مقام بيان الفرق بين مفهومي الجنس والفصل ومفهومي المادّة والصورة . توضيح ذلك : إذا كان الموجود الخارجيُّ مركّباً من مادّة وصورة فإنّه يمكن أن يؤخذ مفهومٍ من كلّ منهما ، وهذان المفهومان يشكّلان بذاتهما جنس وفصل تلك الماهيّة ، مع فارق واحد وهو أنّنا إذا أخذنا هذين المفهومين بعنوان الجنس والفصل فإنّه يمكن حمل أحدهما علىٰ الآخر ، ففي مورد جنس الإنسان وفصله يمكن القول مثلاً : « الناطق حيوان » ، وأمّا إذا جعلناهما حاكيين عن المادّة والصورة فإنّ كلاً منهما لا يحمل علىٰ الآخر ، كما في الروح والبدن فإنّ أيّا منهما لا يحمل علىٰ الآخر .

في مثل هذا المقام يقولون : إنَّ الفارق بين مفهومي الجنس والفصل ومفهومَي المادّة والصورة وهو أنّ الجنس والفصل بشكل « لا بشرط » وأمّا المادّة والصورة فهما « بشرط لا » .

ولا علاقة لهذا الاصطلاح بالاصطلاح السابق ، وهما مشتركان فقط لفظيّاً .

والملاحظة التي لا بدّ من الإشارة إليها هي أنَّ التعدّد والاختلاف في « اعتبارات الماهيّة » أمر ذهنيٌّ صِرف ، وهو شيء « اعتباريّ » كما يظهر ذلك من هذا العنوان ، وليس له أيُّ منشأ عينيّ وخارجيّ ، ولا يقتصر الأمر علىٰ نفي الوجودات العينيّة المختلفة بإزائها ، وإنّما حتّىٰ إذا ثبت صحّة القول بأصالة الماهيّة فإنّها لا تكون هناك ماهيّات متعدّدة بحذائها .

الكلّـيّ الطبيعـيّ :

من خـلال دراسة الاعتبـارات المختلفة للمـاهيّة حصلنـا علىٰ تعـريف للكليّ الطبيعيّ أيضاً وهو عبارة عن ذلك الاعتبار المقسميّ اللابشرط للماهيّة ، حيث لم يُلحظ فيه أيُّ قيد ، حتّىٰ قيد التجريد والخلوّ من العوارض أو الـوجود الخـارجيّ ، وكلمة « الكليّ » إشارة لاشتراكه بين الأفراد وكلمة « الطبيعيّ » للاحتراز من «الكليّ المنطقيّ »

و « الكليّ العقليّ » ، حيث يُقصد من الأوّل نفس مفهوم « الكليّ » الذي يعرض المفاهيم الأُخرىٰ في الذهن ، ويقصد من « الكليّ العقليّ » تلك المفاهيم المعروضة ومن جملتها الماهيّة المجردة والتي هي بشرط لا حيث تتحقّق في ظرف العقل فحسبُ، وتكون المصداقَ الذهنيّ لمفهوم الكليّ المنطقيّ .

وقد أشرنا من قبلُ إلىٰ أنّ البحث حول وجود الكليّ الطبيعيّ هو أحد البحوث ذات الجذور الموغلة في تاريخ الفلسفة ، فهل يمكن القول إنّه موجود في الخارج أيضاً أم لا بدّ من القول بأنّ وجوده منحصر في مجال الذهن ، وهو يصدق علىٰ الكليّ العقليّ أي الماهيّة المجرّدة من العوارض فحسبُ ، وحينئذ يصبح نظير الكليّات المنحصرة في الفرد ؟ .

قد يتصوّر البعض أنّ القول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج ينافي ما ذكرناه سابقاً من أنّ أيّ موجود خارجيّ لا يتحقّق بوصف الكليّة ، إذن كيف يمكن التسليم بوجود شيء في الخارج يسمىٰ « الكليّ الطبيعيّ » ؟ .

إلّا أنّ القائلين بوجود الكليّ الطبيعيّ قد أوضحوا أنّهم لا يقصدون من وجوده في الخارج أنّه يتحقّق بوصف الكليّة في ظرف الخارج ، بل يقصدون من ذلك أنّ هناك في الخارج أمراً مشتركاً بين الأفراد وهو بعينه يتحقّق في الذهن أيضاً وها هنا يتّصف بالكليّة .

وقد استدلّ القائلون بوجوده الخارجيّ بأنّ الكليّ الطبيعيّ هو المقسم للاعتبارين الآخرين للماهيّة ، وهما اعتبار الاختلاط والتجريد ، وكونه مقسماً لهما يقتضي أنّه موجود ضمنَ كلّ واحد من قسمَيْه ، كما إذا قمنا بتقسيم الإنسان إلىٰ قسمين : الرجل والمرأة ، فالإنسان الذي هو المقسم موجود في قسم الرجل وفي قسم المرأة أيضاً ، إذن الكليّ الطبيعيّ لا بدّ أن يكون موجوداً في الماهيّة العقليّة المجرّدة وفي الماهيّة المخلوطة والمقيّدة كلتيهما . ولمّا كان ظرف وجود الماهيّة المخلوطة هو الخارج ، إذن لا بدّ أن يكون الكليّ الطبيعيّ موجوداً في الخارج أيضاً .

ولكنّ صحّة هذا الاستدلال متوقّفة علىٰ أن يكون هذا التعبير « الماهيّة المخلوطة » تعبيراً حقيقيّاً وخالياً من أيّ مسامحة ، بحيث يصبح الموجود الخارجيُّ مخلوطاً من الماهيّة المعروضة والعوارض المشخّصة ، أو مركّباً من الماهيّة والوجود ،

ولكن هذا الموضوع ليس قابلاً للإثبات كما أشرنا إلىٰ ذلك أثناء الحديث عن كيفيّة تعرّف الذهن على الماهيّات ، وسوف نتناوله بتوضيح أكثر خلالَ الدروس اللاحقة .

إلّا أن يقال : إنّ المقصود من وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج واختلاطه بالعوارض المشخّصة أو الوجود ليس سوىٰ أنّ العقل يستطيع انتزاع هذه المفاهيم المختلفة من الوجود الخارجيّ . وبعبارة أُخرىٰ : المقصود هو أنّ مفهوم الكلّي الطبيعيّ والماهيّة قابل للصدق علىٰ الموجودات الخارجيّة ، كما تكون المفاهيم العَرضية ومفهوم الوجود قابلة للحمل عليها . ولكنّنا لا نظنّ أنّ المنكرين لوجود الكلّي الطبيعيّ ينكرون وجوده بهذا المعنىٰ أيضاً .

ومن ناحية أُخرىٰ : استدلّ المنكرون لوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج بأنّنا لا نجد في ظرف الخارج سوىٰ أفراد الماهيّات ، وحينئذ لا يبقىٰ مجال للقول بوجود شيء آخرَ يسمّى « الكليّ الطبيعيّ » .

وأُجيب عن هذا الاستدلال بأنَّ أيّ فرد من الماهيّة إذا نظرنا إليه فإنّنا نجده مقروناً بعوارض أُخرىٰ غير نفس الماهيّة ، كما في فرد الإنسان فإنّه مقرون بالطول والعرض واللون وسائر العوارض ، ولا شكّ أنَّ هذه الأمور ليست جزءً من ماهيّة الإنسان ولهذا فإنَّ اختلافها وتغيُّرها لا يؤدّي إلىٰ تبدُّل الماهيّة ، إذن في جميع الأفراد توجد حيثيّة مشتركة ، وهي نفسها الكليّ الطبيعيّ .

ولكنّه من الواضح أن في هذا الجواب خلطاً بين الفرد بالذات والفرد بالعرض . بمعنى أنَّ ما يُسمّىٰ فرد الإنسان هو في الواقع مجموعة من أفراد ماهيّات مختلفة ، فيها جوهريّة وفيها عرضيّة ، وعن طريق المسامحة تعتبر هذه كلّها بعنوان أنّها فرد للإنسان . بينما الفرد بالذات والأصيل للإنسان هو ذلك الفرد الجوهريّ والمعروض للعوارض المختلفة ، أي هو ذلك الشيء الذي يشكّل الحيثيّة الذاتيّة للإنسان ويعتبر القدر المشترك بين جميع أفراده ، وما عدا ذلك فإنّه لا يوجد شيء يسمّى « الكليّ الطبيعيّ للإنسان » .

وبالتالي فإنَّ المحقّقين من القائلين بوجود الكليّ الطبيعيّ قد أعلنوا أنّهم لا يقصدون من وجوده في الخارج أنَّ له وجوداً مستقلاً ومنحازاً عن الأفراد ، وإنّما المقصود منه هو أنَّ الكليّ الطبيعيّ يوجد بوجود أفراده .

إلاّ أن هذا القول ـ كما مرّت الإشارة إلىٰ ذلك ـ يمكن تفسيره بشكلين مختلفين : أحدهما أنَّ وجود الفرد يعتبر واسطة في الثبوت لوجود الكليّ الطبيعيّ وعلّةً لتحقّقه . وبناءً علىٰ هذا يمكن القول بشكل حقيقيّ أنَّ للكليّ الطبيعيّ وجوداً في الخارج . ولكن مثل هذا الأمر ليس قابلاً للإثبات ، وذلك لأنّه لا يوجد في الخارج غير الفرد بالعرض المشتمل علىٰ الفرد بالذات أيضاً ، وأمّا أن يُفرض شيء آخرُ بحيث يصبح معلولاً له فإنّه لا تحقّق له في الخارج . وعلاوة علىٰ هذا فإنّه لا يمكن اعتبار الكليّ معلولاً للفرد .

التفسير الآخر هو : أنَّ المقصود من واسطة الفرد لتحقّق الكليّ الطبيعيّ هي الواسطة في العروض ، أي أنَّ ملاك حمل مفهوم الإنسان علىٰ الشخص الخارجيّ (الفرد بالعرض) هو وجود الجوهر الإنسانيّ (الفرد بالذات) فيه ، ومعناه أنَّ حيثيّته الإنسانيّة هي المصداق الحقيقيّ وبالذات لمفهوم الإنسان .

وكما نلاحظ فإنَّ لازم هذا التفسير ليس شيئاً سوىٰ إثبات الفرد بالذات في ضمن الفرد بالعرض فحسبُ .

إلاّ أن يكتفي القائلون بوجود الكليّ الطبيعيّ بهذا المقدار وهو : أنَّ مقصودنا ليس شيئاً سوىٰ صحّة حمل الماهيّة علىٰ الفرد فقط . وهذا المعنىٰ ـ كما أشرنا من قبلُ ـ لا يعارضه المنكرون لوجود الكليّ الطبيعيّ .

ومن هنا قال بعض العلماء الكبار : إنَّ النزاع بين المثبتين والمنكرين لوجود الكليّ الطبيعيّ يعود إلىٰ نزاع لفظيّ لا طائل وراءه .

علّة تشخّص الماهيّة :

إنَّ الكليّ الطبيعيّ ـ كما بيّناه ـ هو نفس الماهيّة مأخوذةً لا بشرط ، بحيث لم يلحظ فيها أيُّ قيد ، ولكنّها تقبل الاجتماع مع أيّ قيد أو شرط ، ولهذا فهي في الذهن تجتمع مع الماهيّة المجرّدة التي هي بشرط لا ، وتتّصف بالكليّة ، وتقترن في الخارج مع الماهيّة المخلوطة ، وتتّصف بالجزئيّة .

ومن الواضح ـ وقد نبّهنا عليه في هذا الدرس ـ أنَّ اجتماع الكليّ الطبيعيّ مع الماهيّة المجرّدة أو الماهيّة المخلوطة ليس معناه أنّ هناك ماهيّتين مستقلّتين تجتمعان أو تُدغم إحداهما في الأُخرىٰ ، وإنّما المقصود من ذلك هو اجتماع اعتبارين ، أي عندما تتقرّر الماهيّة في الذهن فإنّ العقل يستطيع أن يلاحظها بشكلين : أحدهما أن يلتفت

إلىٰ أصل المفهوم من دون أن يلاحظ حيثيّة خلوّه من العوارض المشخّصة ، وهذا هو نفسه الاعتبار اللابشرطيّ والكليّ الطبيعيّ . الثاني : أن يلاحظ معه حيثيّة تجرّده من العوارض أيضاً ، وهذا هو نفسه الاعتبار الذي هو بشرط لا .

وهو يستطيع أيضاً أن يلاحظ الماهيّة الموجودة في الخارج بشكلين : الأوّل : أن ينظر إلىٰ أصل الماهيّة المشتركة بين الذهن والخارج ، وهذا هو الاعتبار اللابشرطيّ والكليّ الطبيعيّ . الثاني : أن ينظر إلىٰ حيثيّة اختلاطها بالعوارض ، وهذا هو اعتبار التقيّد وبشرط شيء .

والآن إذا سألنا هؤلاء الذين يبيّنون الماهيّة واعتباراتها بهذا الشكل وقلنا لهم :

ما هو الشيء الذي يؤدي إلىٰ اتّصاف الكليّ الطبيعيّ بالجزئيّة ، مع أنّه ذاتاً لا يقتضي مثل هذا الوصف ؟ .

وبعبارة أُخرىٰ : ما هو ملاك تشخّص الماهيّة ؟ .

لأجابوا : بأنَّ الموجب لاتّصاف الماهيّة بالجزئيّة والتشخّص هو اختلاطها بالعوارض المشخّصة الذي هو من لوازم الماهيّة الموجودة في الخارج ، كما أنَّ الموجب لاتّصاف الماهيّة بالكليّة هو خلوّها من هذه العوارض ، وهو من لوازم الماهيّة الموجودة في الذهن .

ويلزم من هذا الجواب أنَّ الموجود الخارجيّ لو فرضناه خالياً من العوارض لأصبح متّصفاً بالكليّة . وكذا لو فرضنا أنّ الماهيّة الذهنيّة اقترنت بالعوارض لاتّصفت بالجزئيّة .

ولكن هذا الجواب ـ كما تلاحظون ـ ليس مقنعاً على الإطلاق ، وذلك لأنَّ السؤال يتكرّر حول ماهيّة كلّ واحد من العوارض بأنّه : ما هو الشيء الموجب لجزئيّته وتشخُّصه حتّىٰ تتشخّص وتتعيّن الماهيّة المعروضة أيضاً في ظلّ تشخُّصها ؟ .

وعلاوةً علىٰ هذا فمن لوازم هذا الجواب أنَّ الماهيّة الذهنيّة إذا اقترنتْ بالعوارض فهي تصبح جزئيّة ، والماهيّة الخارجيّة لو جُرّدتْ من العوارض أصبحت كليّةً . وهذا ممّا لا يمكن قبوله ، وذلك لأنَّ الكليّة مفهومٌ عقليٌّ ، وهو يعني قابليّة الانطباق علىٰ مصاديق متعدّدةٍ بحيث يكون مرآة لأفراد عديدة ، وهذا أمر لا يمكن سلبه بالاقتران

بالعوارض . والموجود الخارجيّ أيضاً إذا فرض مجرّداً من العوارض فإنّه ليس بشكلٍ يكتسب قابليّة الصدق علىٰ أفراد عديدة . فإنّ الذين يعتبرون وجود المجرّدات خالياً من العوارض لا يستطيعون القول إنّها كليّة ، وذلك لأنّها لا توجد فيها خاصّة الحكاية عن أفراد متعدّدين .

ومن هنا اتّجه بعض الفلاسفة للبحث عن ملاك تشخّص الماهيّة في أشياء أُخرىٰ من قبيل المادّة والزمان والمكان . ولكنّه من الواضح أنّ مثل هذه التشبّثات لا تغني شيئاً ، فهذا الإشكال وارد عليها جميعاً : ما هو ملاك تشخُّص ماهيّة المادّة أو الزمان أو المكان حتّىٰ يصبح الاقترانُ بها مؤدّياً إلىٰ تشخُّص ماهيّة أُخرىٰ ؟ .

والحاصل : أنّ ضمّ آلاف الماهيّات الكليّة والفاقدة للتشخُّص إلىٰ ماهيّة كليّة وغير متشخّصة أُخرىٰ لا يؤدّي إلىٰ تشخُّصها سواء أكانت من الماهيّات الجوهريّة أم من الماهيّات العرضيّة .

ولأوّل مرّة ـ حسب ما انتهىٰ إليه علمُنا ـ عرض الفيلسوف الإسلاميّ الكبير الفارابيُّ حلاً صحيحاً لمسألة ملاك تشخُّص الماهيّة ، وخلاصته أنّ التشخّص لازم ذاتيٌّ للوجود ، والماهيّة لا تتعيّن إلاّ في ظلّ الوجود ، أي إنّ الماهيّة من جهة كونها مفهوماً كليّاً وقابلاً للصدق علىٰ أفراد متعدّدين لا تتشخّص ولا تتعيّن إطلاقاً وإن انحصرت في فرد بواسطة إضافة عشرات القيود إليها ، وذلك لأنّ العقل عندئذ لا يرىٰ من المستحيل صدق ذلك المفهوم المقيّد علىٰ أفراد متعدّدين مفروضين ، وإن كان في الخارج لا يوجد له سوىٰ فرد واحد .

إذن لا يمكن البحث عن ملاك التشخّص في انضمام واقتران الماهيّات الأُخرىٰ بها . وإنّما الوجود العينيّ هو الذي ليس له قابليّة الصدق ـ ذاتاً ـ علىٰ أيّ موجود آخرَ وحتّىٰ لو كان موجوداً شخصيّاً آخر . وأساساً فإنّ الصدق والحمل وأمثالهما هي من خصائص المفاهيم .

والحاصل أنّ الوجود هو المتشخّص ذاتاً ، وأيّة ماهيّة تتّصف بالجزئيّة والتشخّص فذلك بلحاظ اتّحادها بالوجود .

إنّ جواب الفارابيّ هذا أصبح منشأً لتحوّل في رؤية الفلاسفة ، ولا بدّ من عدّه بحقّ انعطافاً في تاريخ الفلسفة . وذلك لأنّه إلىٰ ذلك الزمن كانت البحوث الفلسفيّة

مبنيّة ـ ولو بصورة لا شعوريّة ـ علىٰ أنّ الموجودات الخارجيّة لا بدّ من معرفتها بواسطة الماهيّات فحسبُ ، وفي الواقع فإنّ الماهيّة كانت تشكّل المحور الأساسيَّ للدراسات الفلسفيّة ، ولكنّه منذ الآن فصاعداً التفت الفلاسفة إلىٰ الوجود وعرفوا أنَّ للوجود العينيّ أحكاماً خاصّة لا يمكن معرفتها عن طريق الأحكام الماهويّة .

ومع الأسف الشديد لم تستطع هذه النقطة المضيئة أن تشعّ بسرعة علىٰ جميع الدراسات الفلسفيّة لتُغيِّر اتّجاهها ، وإنّما مرّت قرون طويلة حتى استطاعت هذه النبتة أن تنمو ، وانتهىٰ الأمر إلىٰ الفيلسوف الإسلاميّ الكبير المرحوم صدر المتألّهين الشيرازيّ فطرح مسألة أصالة الوجود بعنوان كونها الأساس الأصيل للحكمة المتعالية ، وإن كان هو أيضاً لم ينفض يده عن أُسلوب السابقين في كثير من المباحث ، ولا سيّما في طرح المسائل الفلسفيّة المختلفة ، فإنّه اتّبع أُسلوب الماضين ، وفي أغلب الأحيان فإنّه لا يبدي وجهة نظره المبنيّة علىٰ أصالة الوجود إلاّ في مقام الاستنتاج وإعلان الرأي الأخير .

وفي خاتمة هذا البحث نذكّر بأنّه بناءً علىٰ أصالة الوجود فإنّ المواضيع المذكورة في هذا الدرس والدائرة حول اعتبارات الماهيّة ولا سيّما وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج تتّخذ شكلاً آخرَ ، وحينئذ يمكن قبول وجود الماهيّة المخلوطة بعنوان أنّه اعتبار عقليٌّ فحسب . ولعلّ القارىء الكريم قد أدرك من خلال هذا الدرس أنَّ منشأ القول بأصالة الماهيّة هو القول بوجود حقيقيّ للكليّ الطبيعيّ .

خلاصة القول

١ ـ يقول الحكماء : إنَّ للماهيّة ثلاثةَ اعتبارات : اعتبار بشرط شيء أو الماهيّة المخلوطة ، واعتبار بشرط لا أو الماهيّة المجرّدة ، واعتبار لا بشرط وهو الكليّ الطبيعيّ .

٢ ـ إنَّ هناك اصطلاحاً آخرَ للتعبير بـ « لا بشرط » و « بشرط لا » ، وهو يستعمل في مقام بيان الفرق بين مفهوم الجنس والفصل من ناحية ومفهوم المادّة والصورة من ناحية أُخرىٰ .

٣ ـ استدلّ القائلون بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج ، بأنّه مقسم للماهيّة المجرّدة والماهيّة المخلوطة ، والمقسم لا بدّ أن يكون موجوداً في ضمن أقسامه ، ولمّا

كانت الماهيّة المخلوطة موجودة في الخارج ، إذن الكليّ الطبيعيّ لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج أيضاً .

٤ ـ إنَّ صحّة هذا الاستدلال تتوقّف علىٰ إثبات الوجود الخارجيّ للماهيّة المقرونة بالعوارض .

٥ ـ استدلّ المنكرون لوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج بأنّه لا يتحقّق في الخارج سوىٰ أفراد الماهيّات ، إذن لا يبقىٰ مجال لوجود شيء آخرَ يسمّىٰ الكليّ الطبيعيّ .

٦ ـ وأجاب المثبتون بأنّ الكليّ الطبيعيّ هو تلك الحيثيّة المشتركة بين الأفراد .

٧ ـ ويوجد إشكال واضح علىٰ هذا الجواب وهو أنّ تلك الحيثيّة هي الفرد بالذات للماهيّة وليس شيئاً آخر .

٨ ـ واعتبر المحقّقون وجود الفرد واسطةً لوجود الكليّ الطبيعيّ .

٩ ـ إن كان المقصود من واسطة الفرد كونه واسطةً في الثبوت فإنّ ذلك لا يمكن إثباته ، وإن كان المقصود كونه واسطةً في العروض فإنّه لا يلزم من ذلك وجودٌ حقيقيٌّ للكليّ الطبيعيّ .

١٠ ـ تخيّل الحكماء السابقون أن علّة تشخّص وجزئيّة الماهيّة أو الكليّ الطبيعيّ هي اقترانه بالعوارض ، كما أنّ علّة كلّيته هي خلوّه منها .

١١ ـ ولا يمكن قبول هذا الرأي وذلك لأنَّ السؤال يعود حول تشخّص كلّ واحد من تلك العوارض . وعلاوةً علىٰ ذلك فإنّ من لوازمه أنَّ الماهيّة في الذهن إذا اقترنت بالعوارض فإنّها سوف تتّصف بالجزئيّة ، كما أنّها لو تجرّدت عنها في الخارج لاتّصفت بالكليّة ، بينما الواقع خلاف ذلك .

١٢ ـ إنَّ الحلّ الصحيح للمسألة هو ما بيّنه الفارابيُّ من أنّ التشخّص هو لازم ذاتيٌّ للوجود العينيّ ، كما أنّ قابليّة الصدق والحمل علىٰ أفراد متعدّدين لازم ذاتيٌّ للمفهوم العقليّ . إذن لا تتشخّص الماهيّة إلاّ في ظلّ اتّحادها بالوجود العينيّ .

الأسئلـة

١ ـ اشرح الاعتبارات الثلاثة للماهيّة .

٢ ـ بيّن الاصطلاح الآخر للتعبير بـ « لا بشرط » و « بشرط لا » .

٣ ـ اذكر دليل القائلين بوجود الكلّيّ الطبيعيّ وانقده .

٤ ـ اشرح دليل المنكرين لوجود الكلّيّ الطبيعيّ وقيّمه .

٥ ـ بيّن أقوال الحكماء حول علّة تشخّص الماهيّة وانقدها .

٦ ـ ما هي العلاقة التي تلاحظها بين بيان الحكماء السابقين حول وجود الكلّيّ الطبيعي من ناحية والقول بأصالة الماهيّة من ناحية أُخرىٰ ؟ .

الـدرس السادس والعشرون
مقدّمة لأصالة الوجود

ـ نظرة تاريخيّة للمسألة .

ـ توضيح الكلمات .

وهو يشمل : ـ

ـ بيان محل النزاع .

ـ فائدة هذا البحث .

نظرة تاريخيّة للمسألة :

كما أشرنا من قبل فإنّ المباحث الفلسفيّة قبل الفارابيّ كانت كلّها تدور تقريباً حول محور الماهيّة ، وعلىٰ أقلّ تقدير فهي مبنيّة ـ بشكل لا شعوري ـ علىٰ أصالة الماهيّة ، ولم نجد في الأحاديث المنقولة عن فلاسفة اليونان القدماء ما يدلّ بشكل واضح علىٰ أصالة الوجود . ولكنّه يوجد مثل هذا الاتّجاه بين الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابيّ وابن سينا وبهمنيار وميرداماد ، بل قد توجد في تضاعيف كلامهم تصريحات بذلك أيضاً .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ شيخ الإشراق الذي اهتمّ بشكل خاصّ بمعرفة الاعتبارات العقليّة وقف موقفاً مضادّاً لاتّجاه أصالة الوجود وحاول إبطاله عن طريق إثبات اعتباريّة مفهوم الوجود ، وإن كانت توجد في أحاديثه مطالبُ تنسجم مع القول بأصالة الوجود ، وليس لها تفسير صحيح حسب القول بأصالة الماهيّة .

وعلىٰ أيّ حال فإنّ صدر المتألّهين كان أوّل من طرح هذا الموضوع في مطلع مباحث معرفة الوجود ، وجعله الأساس لحلّ المسائل الأُخرىٰ . وهو يقول في هذا الصدد :

« وإنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات ، حتّىٰ أن هداني ربيّ وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك »[1] .

---

(١) الأسفار الأربعة ، ج ١ ، ص ٤٩ .

وهو ينسب إلىٰ المشّائين القولَ بأصالة الوجود ، وإلىٰ الإشراقيّين القول بأصالة الماهيّة . ولكنّه بالالتفات إلىٰ أنّ موضوع أصالة الوجود لم يكن مطروحاً من قبلُ بصورة مسألة مستقلّة ، ولم يكن مفهومه بيّناً بشكل تامّ فإنّه ليس من السهل تقسيم الفلاسفة بالنسبة لهذا الموضوع واعتبار القول بأصالة الوجود من خصائص مدرسة المشّائين قطعاً ، والقول بأصالة الماهيّة من ميزات مدرسة الإشراقيّين يقيناً . وعلىٰ فرض أن يكون هذا التقسيم صحيحاً فإنّه لا ينبغي الغفلة عن أنّ أصالة الوجود لم تطرح من قِبَل المشّائين بشكل تظفر فيه بمكانتها بين المسائل الفلسفيّة ويتّضح تأثيرها في حلّ سائر المسائل ، وإنّما هم يطرحون المسائل ويبيّنونها بصورة تتناسب أكثر مع القول بأصالة الماهيّة .

توضيح الكلمات :

لكي يتّضحَ معنىٰ هذه المسألة تماماً ويُشخّص محّل النزاع بدقّة لا بدّ أن نبدأ أوّلاً بتوضيح معنىٰ الكلمات المستخدمة في عنوان المسألة ، ثمّ نبيّن مفاد العنوان ونعيّن محلّ النزاع بدقّة .

وعادةً تُطرح هذه المسألة بهذه الصورة :

أيكون الوجود أصيلاً والماهيّة اعتباريّة ، أم إنَّ الماهيّة أصيلة والوجود اعتباريٌّ ؟ .

ولكن صدر المتألّهين طرحها بهذا الشكل :

« للوجود حقيقة عينيّة » .

وتلوّح هذه الجملة بقرينة المقام إلىٰ أنّ الماهيّة ليس لها حقيقة عينيّة . إذن الكلمات الأساسيّة في هذه المسألة هي عبارة عن :

الوجود ، الماهيّة ، الأصالة ، الاعتبار ، الحقيقة .

أمّا كلمة « الوجود » فقد أشرنا من قبل إلىٰ أنّها تستعمل أحياناً بصورة مصدر ، وأُخرىٰ بصورة اسم مصدر ، وأحياناً تستعمل في اصطلاح المنطقيّين بالمعنىٰ الحرفيّ .

ومن الواضح أنّه لا يقصد المعنىٰ الحرفيّ للوجود في هذه الدراسة الفلسفيّة ، ولا يُراد أيضاً معناه المصدريّ الذي يتضمن النسبة إلىٰ فاعل ومفعول . ولا يمكن أيضاً

أن يراد معنىٰ اسم المصدر بقيد الدلالة علىٰ الحدث ، إلاّ أن نجرّده من هذا القيد بحيث يغدو قابلاً للحمل علىٰ الواقعيات العينيّة ومن جملتها الذات الإلٓهيّة المقدّسة .

وكلمة « الماهيّة » مصدر صناعيّ مأخوذ من « ماهو » ، وتستعمل في اصطلاح الفلاسفة بصورة اسم مصدر لكن بشرط تجريده من معنىٰ « الحدث » ليصبح قابلاً للحمل علىٰ الذات .

وتستعمل هذه الكلمة في الفلسفة بشكلين : أحدهما أعمُّ من الآخر . وهم يعرّفون الاصطلاح الخاصّ بهذه الصورة : « ما يقال في جواب ما هو » ، ومن الطبيعيّ أنّها تستعمل في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنيّة ، وحسب الاصطلاح لها حدود وجوديّة خاصّة تنعكس في الذهن بشكل معقولات أُولىٰ (أو مفاهيم ماهويّة) . ومن هنا فإنّهم يقولون :

« لا ماهيّة لواجب الوجود » ، كما أنّ القائلين بأصالة الوجود يقولون بالنسبة لحقيقة الوجود العينيّة : إنّ نفس الوجود لا ماهيّة له ، وأحياناً يعبّرون عن ذلك بهذا الشكل قائلين :

« ليس له صورة عقليّة » .

أمّا الاصطلاح الأعمّ فيعرّفونه بأنّه :

« ما به الشيء هوهو » .

ويعتبرونه شاملاً لحقيقة الوجود العينيّة وللذات الإلٓهيّة المقدّسة أيضاً .

وحسب هذا الاصطلاح يقولون : بالنسبة لله تعالىٰ : « الحقّ ماهيّته إنيّته » أي أن ماهيّة الله هي وجوده . والمقصود من كلمة « الماهيّة » في هذه الدراسة هو الاصطلاح الأوّل ، لكن لا مفهوم هذه الكلمة أو الماهيّة بالحمل الأوّليّ ، وإنّما البحث عن مصاديق هذا المفهوم ، أيّ الماهيّة بالحمل الشايع ، مثل « الإنسان » . وذلك لأنّ القائلين بأصالة الماهيّة أنفسهم يعترفون أيضاً بأنّ هذا المفهوم مفهوم اعتباريٌّ[1] .

وبعبارة أُخرىٰ فإنّ البحث يدور حول « المفاهيم الماهويّة » وليس حول مفهوم « الماهيّة » .

---

(١) المقاومات ، ص ١٧٥ ، والمطارحات ، ص ٣٦١ .

وأمّا كلمة « الأصالة » فهي تستعمل في اللغة في مورد الشيء ذي الجذور . ب في مقابل « الفرعيّة » ، ولكنّها تستعمل في هذا المبحث بمعنىً خاصّ وذلك في مقابل « الاعتباريّة » ، ويفهم معناهما الدقيق معاً .

وقد ذكرنا في الدرس الخامس عشر عدّة معانٍ اصطلاحيّة لكلمة « الاعتباريّ » ، وحسب بعضها تصبح حتّىٰ كلمة « الوجود » أيضاً مفهوماً اعتباريّاً ، ولكنّ المقصود من « الاعتباريّ » في هذا المبحث في مقابل « الأصيل » معنىً آخر ، وكون مفهوم الوجود اعتباريّاً حسب الاصطلاح السابق لا ينافي إطلاقاً القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالمعنىٰ المقصود في هذا المبحث .

والمقصود من هذين المفهومين المتقابلين : الأصيل والاعتباريّ هنا هو :

أيُّ واحد من هذين : المفهوم الماهويّ أو مفهوم الوجود ، هو الذي يحكي عن الواقع العينيّ ذاتاً ومن دون أيّة واسطة فلسفيّة دقيقة ؟ .

أي بعد قبول أنّ الواقع العينيّ ينعكس في الذهن بصورة « هلية بسيطة » موضوعها مفهوم ماهويّ ومحمولها مفهوم « الوجود » الذي يُحمل عليه حملَ اشتقاق فيظهر بصورة مفهوم « موجود » ، ومن الطبيعيّ أنّ أيّ واحد منها قابل للحمل بشكل من الأشكال على الواقع العينيّ فيمكن القول مثلاً : « هذا الشخص الخارجيّ إنسان » ، كما يمكن القول : « هذا الشخص موجود » ، وأيّ واحد منهما ليس مجازاً من الناحية العرفيّة واللغويّة ، وفي نفس الوقت يُطرح هذا السؤال الذي تفرضه النظرة الفلسفيّة الدقيقة وهو :

مع الالتفات إلىٰ وحدة وبساطة الواقع العينيّ ، وتعدّد هذه المفاهيم والحيثيّات المختصّة بظرف الذهن ، أيلزم أن نعدّ الواقع العينيّ هو نفس الحيثيّة الماهويّة بحيث يحمل عليها مفهوم الوجود بعناية عقليّة خاصّة وبواسطة المفهوم الماهويّ ، ومن هنا فهو يتّصف بالفرعيّة والثانويّة ؟ أم أنّ الواقع العينيّ هو نفس الحيثيّة التي نحكي عنها بمفهوم الوجود ، والمفهوم الماهويّ ليس إلاّ انعكاساً ذهنيّاً لحدود الواقع وقالباً للوجود العينيّ ، حيث يعتبر هو نفسه بعناية دقيقة ، وفي الحقيقة فإنّ المفهوم الماهويّ هو الذي يتّصف بالفرعيّة والثانويّة ؟ .

إذا اخترنا الشقّ الأوّل في هذا السؤال واعتبرنا الواقع العينيّ هو المصداق الذاتيّ

وبلا واسطة للماهيّة ، فقد أصبحنا من القائلين بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود ، وإن سلّمنا بصحّة الشقّ الثاني منه واعتبرنا الواقع العينيّ هو المصداق بالذات وبلا واسطة لمفهوم الوجود ، وعددنا المفهوم الماهويّ قالباً ذهنيّاً لحدود الواقعيّات المحدودة فقد غدونا من القائلين بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة .

وأمّا كلمة « الحقيقة » التي استعملها صدر المتألّهين في عنوان هذه المسألة فإنّ لها اصطلاحات متعدّدة كما يأتي :

١ ـ الحقيقة بمعنىٰ استعمال اللفظ فيما وضع له ، وذلك في مقابل المجاز الذي هو استعماله في معنىً آخرَ يتمتّع بلون من المناسبة مع معناه الحقيقيّ ، مثلاً استعمال « الأسد » بمعنىٰ الحيوان المفترس المعروف حقيقة ، وبمعنىٰ الإنسان الشجاع مجاز .

٢ ـ الحقيقة بمعنىٰ المعرفة المطابقة للواقع ، كما مرّ علينا في فصل علم المعرفة .

٣ ـ الحقيقة بمعنىٰ الماهيّة كما يقال : كل فردين من الإنسان فإنّهما « متّفقا الحقيقة » .

٤ ـ الحقيقة بمعنىٰ الواقع العينيّ .

٥ ـ الحقيقة بمعنىٰ الموجود المستقلّ المطلق ، وهو منحصر بالله تعالىٰ ، وهو متداول عند العرفاء ، وفي مقابله يصبح وجود المخلوقات « مجازيّاً » عندهم .

٦ ـ الحقيقة بمعنىٰ الكُنه والباطن ، كما يقولون : إنَّ حقيقة الذات الإلٓهيّة ليست قابلة للإدراك العقليّ .

ومن الواضح أنَّ المقصود من الحقيقة هنا هو الاصطلاح الرابع .

بيان محلّ النزاع :

لا شكّ أنَّ أيّ موجود له مفهوم ماهويٌّ فإنّ مفهومه المتعلّق به يُحمل عليه ، كما في مفهوم الإنسان فإنّه قابل للحمل علىٰ الأشخاص الخارجيّين . ولا شك أيضاً أنَّ مفهوم الوجود يحمل (بصورة حمل اشتقاق) علىٰ أيّ موجود خارجيّ ، وحتّىٰ في مورد الله الذي لا ماهيّة له يمكن القول : إنّه موجود . وبعبارة أُخرىٰ : من الناحية العقليّة كلّ

موجود ممكن الوجود فله حيثيّتان : إحداهما حيثيّة الماهيّة ، والأخرىٰ حيثيّة الوجود ، كما قال الفلاسفة : « كلّ ممكن فهو زوج تركيبيٌّ ، مركّب من ماهيّة ووجود » . وهذا هو نفس الموضوع الذي طالما أشرنا إليه بأنّ انعكاس الواقعيات الخارجيّة في الذهن يكون عادةً بصورة قضيّة تتشكّل من مفهوم ماهويّ ومفهوم الوجود (أي في الأمور ذوات الماهيّة) .

وفي مثل هذه الموارد إذا فرضنا وجود حيثيّة عينيّة وخارجيّة بإزاء كلّ واحد من هذين المفهومين ، أي أن المفهوم الماهويَّ يحكي عن حيثيّة عينيّة ، ومفهوم الوجود يحكي عن حيثيّة عينيّة أخرىٰ ، وبينهما تركيب في الخارج ، وبعبارة أُخرىٰ : إذا فرضنا أنّ تركيب الموجود من وجود وماهيّة تركيبٌ خارجيٌّ وعينيٌّ فإن معنىٰ هذا الفرض كون الماهيّة أصيلةً والوجود أصيلاً أيضاً .

ولكن هذا الفرض غير صحيح ، لأنّ أيَّ موجود إذا كانت له حيثيّتان عينيّتان فإنّ كلاًّ منهما تنعكس في الذهن بصورة قضيّة تشتمل علىٰ مفهومين ، ولا بدّ حينئذٍ من فرض حيثيّة عينيّة أُخرىٰ بإزاء كلّ منهما ، ويستمرّ هذا الأمر إلىٰ ما لا نهاية له ، ولازم ذلك أن يصبح كلّ موجود بسيط مركّباً من حيثيّات عينيّة وخارجيّة لا نهاية لها ! .

وهذا هو ما يقصده الفلاسفة بقولهم : إنَّ تغاير الوجود والماهيّة هو تغاير ذهنيّ :

إنَّ الوجود عارض الماهيّة تصوّراً واتّحدا هويّة

أي إنّ عروض وحمل الوجود علىٰ الماهيّة يقتضي التعدّد والتغاير بينهما ، ولكن ذلك يحصل في ظرف التصوّر الذهنيّ فحسبُ ، وإلاّ فإنّ هاتين الحيثيّتين متّحدتان من ناحية الهويّة الخارجيّة .

إذن لا يمكن عدّ الماهيّة أصيلة ولها واقع عينيٌّ مع كون الوجود أصيلاً وذا واقع عينيّ .

كما أنّه لا يمكن عدُّهما معاً اعتباريّين ، لأنّ هذه القضيّة المسمّاة بالهلّيّة البسيطة تحكي عن واقع عينيّ ، ولا بدّ أن تشتمل علىٰ مفهوم يكون بإزاء الواقع العينيّ .

إذن يدور الأمر بين عدّ الماهيّة أصيلة والوجود اعتبارياً أو بالعكس .

وبناءً علىٰ هذا فإنّ طرح هذه المسألة بحيث يكون لها فرضان يبتني علىٰ عدّة أُسس :

١ ـ التسليم بمفهوم الوجود بعنوان كونه مفهوماً إسميّاً مستقلاً ، وحسب الاصطلاح قبول « الوجود المحمولي » . وذلك لأنّ مفهوم الوجود لو كان منحصراً في المعنىٰ الحرفي والرابط بين القضايا فإنّه لا يبقىٰ مجال لمثل هذا الفرض بحيث يحكي عن واقع عينيّ ، وكما يقول صدر المتألّهين له حقيقة عينيّة ، ومن الطبيعيّ حينئذٍ أن لا يوجد مفرٌ من القول بأصالة الماهيّة .

٢ ـ القبول بتحليل الموجودات الإمكانيّة إلىٰ مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ . أي لو تخيل أحد أنّ مفهوم الوجود ليس شيئاً سوىٰ مفهوم الماهيّة ، كما نقل عن بعض المتكلمين قوله أنّ معنىٰ الوجود في أيّ قضيّة هو معنىٰ الماهيّة التي تشكّل موضوع تلك القضيّة ، ففي مثل هذا الفرض لا مجال للترديد أيضاً بين أصالة الماهيّة وأصالة الوجود ، ويصبح القول بأصالة الماهيّة هو المتعّن ، إلاّ أنّ بطلان هذا الفرض قد اتّضح لدينا من خلال الدرس الثاني والعشرين .

٣ ـ التسليم بأنّ تركيب الوجود والماهيّة هو تركيب ذهنيٌّ ، ولا توجد في متن الخارج حيثيّتان متميّزتان بحيث تكون إحداهما بإزاء المفهوم الماهويّ ، والأُخرىٰ بإزاء مفهوم الوجود ، أي إنّ فرض كونهما أصيلين معاً هو فرض غير صحيح كما بيّناه قبل قليل .

وبناءً علىٰ هذه الأُسس الثلاثة يمكن طرح هذه المسألة بهذا الشكل : أيكون الواقع العينيٌّ أصالةً بإزاء المفهوم الماهويّ ، وبالعرض يُحمل عليه مفهوم الوجود ؟ أم بالعكس فهو أصالةً يقع بإزاء مفهوم الوجود ، وبالعرض يُحمل عليه المفهوم الماهويّ ؟ .

وبعبارة أُخرىٰ :

هل الواقع العينيّ هو المصداق بالذات للماهيّة أم للوجود ؟ فعلىٰ الفرض الأوّل تغدو معرفة الماهيّات والأحكام الماهويّة هي نفس معرفة الواقعيّات العينيّة . وعلى الفرض الثاني تعتبر معرفة الماهيّات بمعنىٰ معرفة قوالب الموجودات وحدودها المنعكسة في الذهن ، وليس معرفة محتواها العينيّ .

فائدة هذا البحث :

قد يظنّ البعض أنّ البحث في أصالة الوجود أو الماهيّة هو بحث تفنّنيٌّ ، وليس له

أيّ تأثير في حلّ المسائل الفلسفيّة المهمّة ، ولهذا قام بحلّ هذه المسائل كل من القائلين بأصالة الوجود والقائلين بأصالة الماهيّة .

ولكن هذا الظنّ غير صحيح ، وسوف يتّضح في البحوث اللاحقة أنّ حل كثير من المسائل الفلسفيّة المهمّة يتوقّف علىٰ أصالة الوجود ، وكلّ طرق الحلّ التي تُقترح على أساس أصالة الماهيّة لا تنفع وتؤدّي بالتالي إلىٰ طريق مسدود كما لاحظنا ذلك في مسألة تشخّص الماهيّة ، فإنّه لا يوجد لها حلّ صحيح علىٰ أساس أصالة الماهيّة . ومن الواضح أنّ هذه المسألة لا تعتبر شيئاً بالقياس إلىٰ المسائل المهمّة جدّاً والتي هي مبنيّة علىٰ أصالة الوجود ، ولو حاولنا ذكر جميع الموارد لامتدّ الحديث وطال . وعلاوةً علىٰ ذلك فإنّ بيان ارتباطها بأصالة الوجود يحتاج إلىٰ طرح تلك المسائل ووضع الإصبع علىٰ النقاط الحسّاسة فيها ، ممّا يستلزم بيانها في مكانها المختصّ بها .

ونشير هنا إلىٰ مسألتين فلسفيّتين مهمّتين فحسب ، وكلٌّ منهما تصبح بدورها أساساً لحلّ مسائل قيّمة أُخرىٰ : وإحداهما مسألة العلّية وحقيقة علاقة المعلول بالعلّة، ونتيجتها علىٰ أساس أصالة الوجود عدم استقلال المعلول بالنسبة لعلّته المانحة للوجود ، وعلىٰ أساس ذلك تحلّ كثير من المسائل المهمّة من قبيل نفي الجبر والتفويض وإثبات التوحيد الأفعاليّ . والأُخرىٰ مسألة الحركة الجوهريّة الاشتداديّة والتكامليّة ، فإنّ تبيينها متوقّف أيضاً علىٰ التسليم بأصالة الوجود ، وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه في محلّه .

إذن مسألة أصالة الوجود مسألة جادّة وأساسيّة وتستحقّ الاهتمام المضاعف ، ولا ينبغي إطلاقاً أيُّ تسامح أو تساهل في تناولها .

خلاصة القول

١ ـ لم تكن مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة مطروحة قبل صدر المتألّهين بصورة مسألة مستقلّة ، وإن كنّا نلاحظ بين الفلاسفة السابقين ميولاً نحو أحد الطرفين ، ولكنّه لا يمكن نسبة أيّ واحد من القولين بشكل قطعيّ إلىٰ مدرسة فلسفيّة معيّنة .

٢ ـ إنّ المقصود من كلمة « الوجود » في هذا المبحث هو معنىٰ اسم المصدر مع حذف خاصّة « الحدث » .

٣ ـ للماهيّة اصطلاحان : أحدهما أعمُّ من الآخر ، والمقصود منها في هذا

المبحث هو الاصطلاح الأخصّ ، ويقصد بها أيضاً الماهيّة بالحمل الشايع .

٤ ـ المقصود من الأصالة والاعتباريّة هنا معنيان متقابلان خاصّان ، فالأوّل يعني كون الواقع العينيّ مصداقاً بالذات لأحد هذين المفهومين ، والثاني يعني كونه مصداقاً بالعرض .

٥ ـ إنَّ لـ « الحقيقة » اصطلاحاتٍ متعددةً ، والمقصود منها هنا هو الواقع العينيّ .

٦ ـ إنَّ فرض كون الوجود والماهيّة أصيلين معاً ليس فرضاً صحيحاً ، وهو يستلزم التسلسل .

٧ ـ وكذا فرض كونهما معاً اعتباريّين فهو غير صحيح أيضاً ، لأنّ لازمه أن تصبح القضيّة المسمّاة بالهليّة البسيطة غير مشتملة علىٰ مفهوم يحكي عن الواقع العينيّ .

٨ ـ إنَّ طرح المسألة بشكل يكون لها طرفان (أصالة الوجود وأصالة الماهيّة) مبنيٌّ علىٰ عدّة أُسس : قبول الوجود المحموليّ ، ووحدة مفهوم الوجود ، وثنائيّة الماهيّة والوجود في الذهن لا في الخارج .

٩ ـ معنىٰ أصالة الوجود هو أنّ الواقع العينيّ مصداق بالذات لمفهوم الوجود ، والمفهوم الماهويُّ يحكي عن حدود الواقع فحسبُ ويحمل عليه بالعرض . ومعنىٰ أصالة الماهيّة أنَّ الواقع العينيّ مصداق بالذات للمفهوم الماهويّ ، وينسب إليه مفهوم الوجود بالعرض .

١٠ ـ تظهر نتيجة هذا البحث في مسائل عديدة ، من جملتها تشخُّص الماهيّة ، وكون المعلول رابطاً بالنسبة إلىٰ علّته المانحة للوجود ، والحركة الجوهريّة التكامليّة .

الأسئلـة

١ ـ أذكر مختصراً لتاريخ مسألة أصالة الوجود .
٢ ـ ما هو المقصود من كلمة « الوجود » الواردة في عنوان هذه المسألة ؟ .
٣ ـ إشرح اصطلاحات الماهيّة ، وبيّن المقصود من « الماهيّة » في هذا المبحث .
٤ ـ ما هو المقصود من أصالة أو اعتباريّة الماهيّة أو الوجود ؟ .
٥ ـ إشرح اصطلاحات « الحقيقة » ، وعيِّن الاصطلاح المقصود في هذه الدراسة .
٦ ـ ما هو معنىٰ قولنا أنَّ الموجود الممكن مركّب من ماهيّة ووجود ؟ .
٧ ـ في أيّ ظرف يمكن تفكيك الوجود عن الماهيّة ؟ .
٨ ـ لماذا لا يمكن القول بأصالة الوجود والماهيّة معاً ، ولا القول باعتباريّتهما جميعاً ؟ .
٩ ـ ما هي الأسس التي يقوم عليها الترديد بين أصالة الوجود وأصالة الماهيّة ؟ .
١٠ ـ إشرح فائدة هذا المبحث .

الـدرس السابع والعشرون
أصالـة الوجـود

ـ أدلّة أصالة الوجود .

وهو يشمل :

ـ المجاز الفلسفيّ .

ـ حلّ لشبهتين .

أدلّة أصالة الوجود :

لكي نعرف هل الواقع العينيّ هو الذي تحكي عنه المفاهيم الماهويّة أم أنّ الماهيّات تبيّن حدود الواقعيّات الخارجيّة وقوالبَها فحسبُ ، وأمّا الذي يحكي عن ذات الواقع ويشكّل محتوىٰ القوالب المفهوميّة فهو مفهوم الوجود الذي يُعتبر عنواناً لنفس الواقع ، وبواسطته يلتفت الذهن إلىٰ ذات الواقع ؟ وبعبارة أخرىٰ : لكي نعرف هل الماهيّة أصيلة أم الوجود ؟ هناك سبل مختلفة ، أسهلها التأمّل في نفس هذه المفاهيم ومفادها .

عندما نتعمّق في مفهوم ماهويّ مثل مفهوم « الإنسان » نجد أنّ هذا المفهوم وإن كان يطلق علىٰ عدد من الموجودات الخارجيّة وهو قابل للحمل عليها ، حملاً حقيقيّاً من دون تجوّز في عرف المتحاورين ، ولكن هذا المفهوم يكون بشكلٍ بحيث يمكن سلب الوجود منه من دون أن يحصل تغيير في مفاده . وهذا الأمر متّفق عليه بين الفلاسفة ، حيث يقولون : إنّ الماهيّة من حيث هي ماهيّة لا موجودة ولا معدومة ، أي لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم ، ولهذا فهي تقع موضوعاً للوجود ، وتقع موضوعاً للعدم . إذن الماهيّة بذاتها لا يمكن أن تعكس الواقع الخارجيّ ، وإلاّ أصبح حمل « المعدوم » عليها نظير حمل أحد النقيضين علىٰ الآخر ، كما هو حمل العدم على الوجود .

والشاهد الآخر على أنّ الماهيّة لا تعكس الواقع العينيّ هو أنّنا للحكاية عن واقع خارجيّ نضطرّ للاستفادة من قضيّة تشتمل علىٰ مفهوم الوجود ، وما دمنا لم نحمل الوجود علىٰ الماهيّة فنحن لم نتحدّث عن تحقّقها العينيّ وهذا هو أوضح دليل علىٰ أنّ مفهوم

الوجود هو الدّال علىٰ الواقع العينيّ ، وكما يقول بهمنيار في كتاب التحصيل[1] :

« وكيف لا يكون الوجود ذا حقيقة عينيّة بينما مفاده ليس شيئاً سوىٰ التحقّق العينيّ » .

وقال بعض المدافعين عن أصالة الماهيّة :

صحيح أنّ الماهيّة بذاتها مجرّدة من الوجود والعدم ، وهي لا تقتضي أيّاً منهما ، ويمكن عدّها « اعتباريّة » بهذا المعنىٰ ، ولكنّها عندما تنتسب إلىٰ « الجاعل » والموجد تصبح واقعاً خارجيّاً ، وحينئذ يقال : إنّ الأصالة للماهيّة .

إلّا أنّه من الواضح كون الانتساب المقارن لتحقّق الماهيّة في الواقع متوقّفاً علىٰ إيجادها ، وهذه علامة علىٰ أنّ الواقعيّة للوجود الذي أُفيض عليها .

وهناك دليل آخر علىٰ اعتباريّة الماهيّة وهو :

إنّ تحليل الواقع العينيّ إلىٰ حيثيّتين ، هما الماهيّة والوجود ، يتمّ بالعلم الحصوليّ وفي ظرف الذهن فحسبُ ، ولا يوجد أثر للماهيّة في العلم الحضوريّ ، بينما لو كانت الماهيّة أصيلة للزم أن يتعلّق بها العلم الحضوريّ ، لأنّه في هذا العلم يتعلّق الإدراك والمشاهدة الباطنيّة بذات الواقع العينيّ من دون واسطة صورة أو مفهوم ذهنيّ .

وقد يُشكل علىٰ هذا الدليل بأنّه : كما لا يوجد في العلم الحضوريّ أثر للمفاهيم الماهويّة ، فإنّه لا يُلمس فيه أثر لمفهوم الوجود أيضاً . وبعبارة أُخرىٰ : كما أنّ المفاهيم الماهويّة يتمّ الحصول عليها من التحليل الذهنيّ ، فكذا مفهوم الوجود فإنّه يتحقّق في ظرف التحليل الذهنيّ . إذن لا يمكن القول بأصالة الوجود .

وفي الجواب علىٰ هذا الإشكال نقول : لا شكّ أنّ حيثيّتي الماهيّة والوجود يمكن تفكيكهما عن بعضهما في ظرف الذهن فحسب ، وهذه الثنائية مختصّة بظرف التحليل الذهنيّ ، ومن هنا فإنّ مفهوم الوجود ـ من حيث كونه مفهوماً ذهنيّاً ـ ليس عين الواقع الخارجيّ ولا يتمتّع بالأصالة ، ولكن نفس هذا المفهوم وسيلة للحكاية عن أنّ هناك في الخارج واقعاً موجوداً ومنه يُنتزع المفهوم الماهويّ ، وهذا هو المقصود من أصالة

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ « التحصيل » ، ص ٢٨٦ . وقد نقلنا هذا القول بالمعنىٰ لا بالنصّ لغموض عبارة الكتاب .

الوجود وكونه ذا واقع عينيّ .

وعلاوةً علىٰ هذا فقد اتّضح في الدرس الماضي أنّ الأمر يدور بين أصالة الوجود وأصالة الماهيّة ، وبإبطال أصالة الماهيّة يتمّ إثبات أصالة الوجود .

ويوجد دليل آخر علىٰ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ، وهو ما أشرنا إليه في الدرس الخامس والعشرين من أنَّ الحيثيّة الذاتيّة للماهيّة ليست حيثيّة تشخّص ، بينما الحيثيّة الذاتيّة للواقعيّات الخارجيّة هي حيثيّة تشخّص وإباءٍ عن الكليّة والصدق علىٰ الأفراد ، وكلّ واقع خارجيّ ـ من جهة كونه واقعاً خارجيّاً ـ لا يمكن أن يتّصف بالكلية وعدم التشخّص ، ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ كلّ ماهيّة ما لم توجد في الخارج فإنّها لا تتّصف بالتشخّص والجزئيّة . ومن هنا يُعرف أنّ الحيثيّة الماهويّة هي حيثيّة مفهوميّة وذهنيّة تتميّز بشأنيّة الصدق علىٰ أفراد عديدة ، والواقع العينيّ مختصٌّ بالوجود ، أي أنّه مصداقه الذاتيّ .

ويمكن إقامة دليل آخر علىٰ أصالة الوجود وهو مبنيٌّ علىٰ أمر يسلّم الفلاسفة بصحّته مع أنّ الذات الإلّهيّة المقدّسة منزّهة عن الحدود التي تحكيها المفاهيم الماهويّة ، أي أنّه تعالىٰ لا ماهيّة له بالمعنىٰ المقصود هنا ، بينما هو أعظم الواقعيّات أصالة ، وهو الذي يُضفي الواقعيّة علىٰ كلّ موجود . ولو كان الواقع الخارجيُّ هو المصداق الذاتيّ للماهيّة للزم أن يصبح واقع الذات الإلّهيّة مصداقاً لماهيّة من الماهيّات .

ومن الواضح أنّ هذا الدليل متوقّف علىٰ مقدّمة لا بدّ من إثباتها في فصل معرفة الله ، إلّا أنّها لمّا كانت مورد قبول أصحاب أصالة الماهيّة أيضاً ، لذا فإنّها يمكن الاستفادة منها في هذا المجال ، وعلىٰ الأقلّ فإنّها احتجاج عليهم من باب الجدال بالتي هي أحسن .

المجاز الفلسفيّ :

قد تطرأ على الذهن شبهة خلاصتها :

إذا كان معنىٰ أصالة الوجود هو أنّ الواقع العينيّ مصداق ذاتيٌّ للوجود فإنّ لازم ذلك أن يصبح مصداقاً بالعرض للماهيّة ، أي أن حمل ماهيّةٍ مثل الإنسان علىٰ أفرادها الخارجيّين يكون بالعرض بواسطة في العروض ، والاتّصاف بمثل هذا المفهوم مجازيّ

وقابل للسلب . إذن لا بدّ أن يكون صحيحاً سلب مفهوم الإنسان عن أفراده الخارجيّين . وليس هذا الكلام إلاّ سفسطة صارخة .

والجواب علىٰ هذه الشبهة هو : كما أشرنا خلال شرْحنا للدليل الأوّل أنّ حمل كلّ ماهيّة علىٰ أفرادها الخارجيّين حملٌ حقيقيٌّ وخالٍ من التجوّز من الناحية العرفيّة واللغويّة ، إلاّ أنّ الأحكام الفلسفيّة الدقيقة ليست تابعة للحقيقة والمجاز العرفيّين اللغويّين ، كما أنّه لا يمكن البحث عن مفتاح حلّها بين القواعد المتعلّقة بالألفاظ . فقد يكون أحد الاستعمالات حقيقيّاً من الناحية اللغويّة إلاّ أنّه مجازيٌّ من وجهة النظر الفلسفيّة ، وقد يكون الأمر بالعكس فيصبح الإطلاق مجازيّاً من الناحية اللغويّة ، لكنّه حقيقيٌّ من وجهة النظر الفلسفيّة .

مثلاً يقول علماء اللغة وأصول الفقه : إنَّ المعنىٰ الحقيقيَّ للمشتقّات هو أنّ هناك ذاتاً قد ثبت لها مبدء الاشتقاق ، فـ« العالم » يعني من له « علم » ، و « الموجود » يعني أيّ شيء ثبت له « الوجود » .

إذن إذا أُطلقتْ كلمة « الموجود » علىٰ ذات الوجود العينيّ فإنّه يكون إطلاقاً مجازيّاً من الناحية اللغويّة ، ولكنّه ليس كذلك من وجهة النظر الفلسفيّة .

والأمر هنا علىٰ هذا المنوال ، أي إنّه من الناحية العرفيّة لا يوجد تفكيك بين الحدّ والمحدود ، فكما أنّ الموجود المحدود يُعتبر أمراً واقعيّاً ، فكذا حدّه يعتبر عندهم أمراً واقعيّاً وعينيّاً ، بينما الحقيقة من وجهة النظر الفلسفيّة ليست بهذه الصورة ، فحدود الموجودات تُنتزع ـ في الواقع ـ من أُمور عدميّة ، وعدُّها واقعيّةً أمر مجازيٌّ واعتباريٌّ .

ولنذكر مثالاً يقرّب الموضوع للذهن : إذا قطّعنا ورقة بأشكال مختلفة منها المثلّث والمربّع و . . . فإنّه تصبح لدينا قِطَع من الورق ، وكلّ منها علاوةً علىٰ كونه قطعةً من الورق فإنّه يتّصف بصفة أُخرىٰ هي المثلّث أو المربّع أو . . . بينما لم تكن هذه الصفات موجودة قبل تقطيع الورقة .

ويقول العرف هنا : إنَّ أشكالاً وصفاتٍ خاصّةً قد وُجدتْ في الورقة ، وقد أُضيفتْ إليها أُمور وجوديّة ، بينما في الواقع لم يوجد شيء أُضيف إلى الورقة المذكورة غير التقطيع الذي هو من الأُمور العدميّة .

وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ الخطوط والحدود التي ترسمها الأشكال المختلفة ليست شيئاً سوىٰ ما ينتهي إليه سطح قِطَع الورق ، كما أنّ السطح في الحقيقة أيضاً هو ما ينتهي إليه الحجم . ولكن هذه الحدود العدميّة تُعتبر من الناحية العرفيّة والسطحيّة أُموراً وجوديّة وصفاتٍ عينيّةً ، ويُعدّ سلب الوجود عنها من قبيل إنكار البديهيّات .

وهنا نضيف أنّ المفهوم الماهويّ للورق (بعنوان كونه مثالاً) بالنسبة للواقع العينيّ له مِثل هذه الحال ، أي إنَّه يحكي عن حدود واقع خاصّ (ومن الواضح أنّها حدود مفهوميّة وليست حدوداً هندسيّة) وهي حدود تعتبر بمنزلة قوالب فارغة للواقعيّات ، والواقع العينيُّ هو الذي يشكّل محتواها . والماهيّة ليست شيئاً سوىٰ هذا القالب المفهوميّ للواقع الخارجيّ ، ولكنّها لمّا كانت وسيلة ومرآة لمعرفة الوجود الخارجيّ وهي لا تُلحظ بشكل استقلاليّ فهي تؤخذ بمنزلة الواقع الخارجيّ ، وهذا هو معنىٰ كون الماهيّة اعتباريّة ، أي أنّ تصوّر الماهيّة أمراً واقعيّاً هو من قبيل اعتبار المفهوم عين المصداق الخارجيّ .

وبناءً على هذا يمكننا تشبيه الذهن بمرآة تظهر فيها المفاهيم الماهويّة مثل الصور ، وبواسطتها نطّلع علىٰ حدود الواقعيّات الخارجيّة والأنحاء المختلفة للوجود . وفي هذه النظرة الآليّة والمرآتية لا نلتفت بشكل استقلاليّ إلىٰ نفس الصور ، وإنّما عن طريقها نركّز التفاتنا علىٰ أصحاب الصور أي الواقعيّات العينيّة ، وهنا يُخيّل للإنسان أنّ هذه الصور هي نفس أصحابها . كما أنّنا عندما نتأمّل صورنا في المرآة نتخيّل أنّنا ننظر إلىٰ أنفسنا ، بينما الذي يشاهَد في المرآة إنّما هو انعكاس لألوان وخطوط وجوهنا ، أي انعكاس للحدود وليس هو ذات المحدود . إلاّ أنّنا نستطيع القول ـ من وجهة النظر السطحيّة ـ أنّ ما نشاهده في المرآة هو وجوهنا .

وحمل الماهيات علىٰ الموجودات هو من هذا القبيل ، وهذا الحمل وإن كان من الناحية العرفيّة يُعتبر حملاً حقيقيّاً ، إلاّ أنّه يتّضح لنا بالنظرة الفلسفيّة العميقة أنّه ليس سوىٰ انعكاس لقوالبها ، لا أنّه عينها . ومن هنا أخذ صدر المتألّهين يؤكّد كثيراً في كتبه علىٰ « أنّ الماهيّة شبح ذهنيٌّ أو قالب عقليٌّ للحقيقة العينيّة »[1] .

وبهذه التوضيحات عرفنا أنّ المكان الحقيقيّ للماهيّة ـ من جهة كونها ماهيّة ـ هو

(١) الأسفار الأربعة ، ج ١ ص ١٩٨ ، وج ٢ ص ٢٣٦ .

الذهن فحسب ، وتحقّقها العينيُّ يكون بوجود أفرادها . والماهيّة ـ من وجهة النظر الفلسفيّة الدقيقة ـ لا تتحقّق بالذات تحقّقاً عينيّاً . إذن وجود الماهيّة المخلوطة وبالتالي وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج يمكن قبوله بالمعنىٰ الاعتباريّ فحسب كما مرّت الإشارة إليه في نهاية الدرس الخامس والعشرين .

ومن هنا يمكن الادّعاء بأنّ القول بوجود حقيقيّ للكليّ الطبيعيّ هو نفسه القولُ بأصالة الماهيّة ، وأنّ القول بوجود الكليّ الطبيعيّ بالعرض ، وأنّ أفراده واسطة في عروض الوجود للكليّ الطبيعيّ ، هو في الواقع نفس القول بأصالة الوجود ، أي أنّ الكليّ الطبيعيّ الذي هو الماهيّة أمر اعتباريٌّ ، ونسبة الوجود والتحقّق الخارجيّ إليه هي بالعرض ، وهي لون من المجاز الفلسفيّ .

حـلّ لشبهتيـن :

تمسّك القائلون بأصالة الماهيّة بشبهات أهمُّها هاتان الشبهتان :

الشبهة الأُولىٰ : لو كان الوجود أصيلاً وهو واقع عينيٌّ للزم إمكانيّة حل مفهوم « موجود » عليه ، ومعنىٰ هذا أنّ للوجود وجوداً ، إذن لا بدّ أن نفرض لهذا وجوداً عينيّاً آخرَ ، وهو بدوره يقع موضوعاً لـ « موجود » ، ويستمرّ هذا الوضع إلىٰ ما لا نهاية ، ولازم ذلك أنّ لكلّ موجود عدداً لا نهائيّاً من الوجود ! .

فمن هذا نفهم أنَّ الوجود أمر اعتباريٌّ ، وتكرار حمل « موجود » عليه تابع لاعتبار الذهن .

جواب هذه الشبهة :

إنّ أساس هذه الشبهة هو الاستناد إلىٰ القواعد اللغويّة ، حيث إنَّ لفظ « موجود » لكونه مشتقّاً فهو يدلّ علىٰ ذات قد ثبت لها مبدء الاشتقاق « وجود » ، ولازم ذلك تعدُّد الذات والمبدأ . إذن عندما يُحمل مفهوم « موجود » علىٰ الوجود العينيّ فلا بدّ من فرض ذات قد ثبت لها مبدء الاشتقاق الذي هو أمر آخرُ ، وهكذا . . .

ولكنّنا نبّهنا غير مرّة على أنّ المسائل الفلسفيّة لا يمكن حلّها علىٰ أساس القواعد اللغويّة . ومفهوم موجود في العرف الفلسفيّ علامة علىٰ التحقّق العينيّ والخارجيّ فحسبُ ، سواء أكانت حيثيّة التحقّق الخارجيّ في ظرف التحليل الذهنيّ غير حيثيّة موضوع القضيّة أم كانت هي بنفسها . مثلاً عندما يُحمل هذا المفهوم علىٰ ماهيّة فإنّه

يُفيد أنّ بين الموضوع والمحمول تعدُّداً وتغايُراً ، ولكنّه عندما يُحمل علىٰ ذات الوجود العينيّ فإنّ معناه كون الوجود الخارجيّ عين حيثيّة الموجوديّة .

وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ حمل المشتقّ على الذات ليس دائماً علامةً علىٰ التعدّد والتغاير بين الذات ومبدأ الاشتقاق ، وإنّما أحياناً يكون علامةً علىٰ وحدتهما . والحاصل أنّ معنىٰ حمل موجود علىٰ الوجود العينيّ هو أنّه عين الموجوديّة والواقع الخارجيّ ومنشأ انتزاع مفهوم « موجود » لا أنّه يوجد بوجود آخر .

الشبهة الثانية : لو كان الواقع العينيُّ مصداقاً بالذات للوجود فمعناه ؛ أنَّ أيّ واقع فهو بالذات موجود ، ولازم ذلك أنَّ كلّ واقع خارجيّ فهو واجب الوجود ، بينما الموجود بالذات هو الله تعالىٰ فحسب .

جواب هذه الشبهة :

إنَّ أساس هذه الشبهة هو الخلط بين اصطلاحين لقولنا « بالذات » ، وفي الواقع أنّ هذه المخالطة حاصلة من باب الاشتراك اللفظيّ .

توضيح ذلك : أنّ كلمة « بالذات » تستعمل أحياناً في مقابل « بالغير » ، ومعناه أنّه لا توجد واسطة في الثبوت ، ويقال في مورد الله تعالىٰ إنّه « موجود بالذات » أو « واجب الوجود بالذات » أي ليس بالغير ، وليس له علّة موجدة ، وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ حمل « موجود » أو « واجب الوجود » عليه ليس بحاجة إلىٰ واسطة في الثبوت .

وتستعمل هذه الكلمة أحياناً أُخرىٰ في مقابل « بالعرض » ومعناها حينئذ أنّ حمل محمولٍ مّا ليس بحاجة إلىٰ واسطة في العروض وإن كان بحاجة إلىٰ واسطة في الثبوت ، كما نقول بناءً علىٰ أصالة الوجود : إنَّ الواقع العينيّ مصداق بالذات للموجود ، ولكنّه مصداق بالعرض للماهيّة .

وحسب الاصطلاح الثاني يصبح وجود الله تعالىٰ ـ الذي لا واسطة له في الثبوت وحسب الاصطلاح الأوّل « بالذات » أيضاً ـ مصداقاً بالذات للوجود ، ووجود المخلوقات أيضاً كذلك مع أنّ لها علّةً موجدة وواسطةً في الثبوت .

ومعناه أنّ الموجوديّة صفة حقيقيّة لوجودها وليست صفة لماهيّتها ، ومن وجهة النّظر الفلسفيّة فإنّ الماهيّات تتّصف بالموجوديّة بالعرض .

خلاصة القول

١ ـ إنّ أبسط دليلٍ علىٰ أصالة الوجود هو أنّ الماهيّة ذاتاً لا تقتضي النسبة إلىٰ الوجود ولا إلىٰ العدم ، ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون عاكساً للواقع العينيّ . وأيضاً ما دمنا لم نحمل مفهوم الوجود علىٰ الماهيّة فإنّنا لا نكون قد تحدّثنا عن تحقّقها في الواقع العينيّ .

٢ ـ قال بعض أصحاب أصالة الماهيّة : إنّ الماهيّة الأصيلة هي تلك الماهيّة المنتسبة إلىٰ الجاعل . وفي مقابلة لا بدّ من القول : إنّ هذا الانتساب المقارن لتحقّق الماهيّة في الواقع لا يحصل إلّا عندما يوجدها الجاعل ، إذن تكون الأصالة لذلك الوجود الذي أُضفي علىٰ الماهيّة .

٣ ـ الدليل الثاني علىٰ أصالة الوجود أنّه في العلم الحضوريّ حيث تتمّ مشاهدة نفس الواقع العينيّ بلا واسطة لا يوجد أيّ أثر للماهيّة .

٤ ـ الدليل الثالث هو أنّ الحيثيّة الذاتيّة للواقعيّات الخارجيّة هي حيثيّة التشخّص والإباء عن الصدق علىٰ الأفراد ، بينما الماهيّة لا تأبىٰ الصدق على الأفراد ، وهي لا تتشخّص بدون الوجود .

٥ ـ الدليل الرابع هو لو كان الواقع الخارجيُّ مصداقاً ذاتيّاً للماهيّة للزم أن تكون لله تعالى أيضاً ماهيّة .

٦ ـ قد يتوهّم البعض أنّ الواقع العينيّ لو كان مصداقاً بالعرض للماهيّة للزم أنّ يصحّ سلب الماهيّة عنه ، بينما نحن نلاحظ أنّ سلب «الإنسان» عن أفراده الخارجيّين ليس صحيحاً .

٧ ـ الجواب هو أنّ المقصود من كون الواقع مصداقاً بالعرض للماهيّة هو أنّ الماهيّة تحكي عن حدود وقوالب الواقعيّات فحسب ، لا عن ذواتها .

وهذه الحدود وإن كانت واقعيّةً عند العرف ، إلّا أنّها أُمور عدميّة من وجهة النظر الفلسفيّة الدقيقة .

٨ ـ والنتيجة هي أنّ القول بوجود حقيقيّ للكليّ الطبيعيّ في الخارج هو نفس القول بأصالة الماهيّة ، وأنّ القول بوجوده بالعرض هو نفس القول بأصالة الوجود .

٩ ـ من شبهات أصحاب أصالة الماهيّة أنّ الوجود لو كان أمراً عينيّاً للزم أن يصبح حمل « موجود » عليه صحيحاً ، أي أن يتمّ إثبات وجود له ، وهذا بدوره يصبح موضوعاً لمفهوم « موجود » ، ولازم ذلك إثبات عدد غير متناه من الوجودات لكلّ موجود واحد ! .

١٠ ـ الجواب هو أنّ حمل « موجود » علىٰ الوجود العينيّ هو بمعنىٰ أنّ نفس الواقع العينيّ منشأ لانتزاع هذا المفهوم .

١١ ـ وعندهم شبهة أُخرىٰ وهي : لو كان الواقع العينيُّ مصداقاً بالذات لموجود للزم أن يصبح كلّ موجود واجب الوجود .

١٢ ـ الجواب هو أنّ المقصود من قولنا : « بالذات » هنا في مقابل « بالعرض » ، وليس في مقابل « بالغير » . ومعناه أنّه لا توجد واسطة في العروض ، وليس مفاده أنّه لا توجد أيضاً واسطة في الثبوت حتّىٰ يلزم منه أن يصبح كلّ موجود واجب الوجود .

الأسئلـة

١ ـ اشرح الأدلّة علىٰ أصالة الوجود .

٢ ـ لماذا لا يمكن اعتبار الماهيّة المنتسبة إلىٰ الجاعل أصيلةً ؟ .

٣ ـ أيلزم من القول بأصالة الوجود أن تُسلب الماهيّات من أفرادها ؟ .

٤ ـ ما هو معنىٰ حمل « موجود » علىٰ الواقع العينيّ ؟ .

٥ ـ أيلزم من أصالة الوجود أن يصبح كلّ موجود واجبَ الوجود ؟ .

الـدرس الثامن والعشرون
الوحـدة والكثـرة

- إشارة إلىٰ عدّة مباحث ماهويّة .
- أقسام الوحدة والكثرة .

وهو يشمل :

- الوحدة في مفهوم الوجود .
- المتواطي والمشكّك .

إشارة إلىٰ عدّة مباحث ماهويّة :

إنَّ المفهوم الماهويّ إمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً . والمفهومان الماهويّان البسيطان ليس لهما ـ بالطبع ـ جهة اشتراك ، وهما متباينان تماماً . وذلك لأنّنا إذا فرضنا جهة الاشتراك بينهما هي عين ماهيّتهما البسيطة بحيث لا تكون لأيٍّ منهما جهة امتياز ، فحينئذ لا يكون هناك تعدّد ، بل توجد ماهيّة واحدة فحسب ، وإذا فرضنا أنّ لكلّ منهما جهة امتياز علاوةً علىٰ جهة الاشتراك بينهما ، ففي هذه الصورة يصبح كلٌّ منهما مركّباً من حيثيّتين ماهويّتين ، وهذا خلاف فرض كونهما بسيطين .

إذن كلّ مفهومين ماهويّين بسيطين فهما متباينان بتمام الذات . وأمّا إذا كانا مركّبين أو كان أحدهما مركّباً فحينئذ يمكن أن تُفرض لهما صور مختلفة .

في المنطق الكلاسيكيّ اعتبرت الماهيّات المركّبة محتويةً علىٰ جزءين على أقلّ تقدير : أحدهما جزء مشترك يسمّىٰ « الجنس » ، وهو مفهوم مبهم غير متعيّن ، ويتمّ الحصول عليه من الترديد بين عدّة أنواع ، والآخر جزء مختصٌّ يسمّىٰ « الفصل » ، وهو يؤدّي إلىٰ تعيّن الجنس .

فهم يقولون : إنَّ ماهيّة الإنسان مركّبة من مفهوم « حيوان » ومفهوم « ناطق » ، حيث يكون الأوّل جنساً مشتركاً بين أنواع الحيوانات ، والثاني فصلاً مختصّاً بالإنسان .

وقد يكون مفهوم الجنس بدوره مركّباً وله جنس أعلىٰ وأعمُّ ، كما هو مفهوم

« الجسم » الذي يشمل الحيوان والجماد والنبات .

إلّا أنّهم يعتبرون مفهوم الفصل بسيطاً وغير قابل للتركيب .

وبالتالي فإنّهم يعدّون لجميع الماهيّات المركّبة عشرة أجناس عالية بسيطة أو عشر مقولات ، وهي كما يأتي :

الجوهر ، الكميّة ، الكيفيّة ، الإضافة ، الوضع ، أين (النسبة المكانيّة) ، متىٰ (النسبة الزمانيّة) ، الجدة (النسبة إلىٰ شيء محيط) ، أن يفعل (حالة التأثير التدريجي) ، أن ينفعل (حالة التأثّر والانفعال التدريجيّ) .

وهناك اختلافات بين الفلاسفة حول عدد المقولات (الأجناس العالية) ، وهل أنّها جميعاً من قبيل المفاهيم الماهويّة (المعقولات الأولىٰ) حقّاً ، أم أنّ بعضها علىٰ الأقلّ (مثل الإضافة والمقولات المشتملة علىٰ مفهوم النسبة) هو من قبيل المعقولات الثانية ، إلّا أنّنا نغضّ الطرْف هنا عن دراستها والتحقيق فيها .

وبناءً علىٰ القول بالجنس والفصل المنطقيّين وعلىٰ أنّ جميع الماهيّات المركّبة تنتهي إلىٰ عدد من المقولات فإنّ تمايزها يتمّ بصورتين :

إحداهما : أن تتمايز بتمام الذات ، وذلك عندما نقارن بين ماهيّتين من مقولتين ، بحيث لا يكون بينهما حتّىٰ جنس مشترك ، مثل مفهوم « الإنسان » ومفهوم « البياض » .

الثانية : أن تتمايز ببعض الذات ، وذلك عندما نقارن بين ماهيّتين من مقولة واحدة ، مثل مفهوم « الفَرَس » ومفهوم « البقرة » المشتركين في الحيوانيّة والجسميّة والجوهريّة .

والحاصل أنّ الماهيّات التامّة (الأنواع) إن كانت بسيطة فهي متباينة مع بعضها ومتمايزة بتمام الذات ، وكذا إذا كانت مركّبة وهي من مقولتين . والفصول والأجناس العالية كلّها تُعتبر بسيطة ومتمايزةً عن بعضها بتمام الذات ، ولا يمكن فرض جنس يشمل جميع الماهيّات ، ومن هنا لا يمكن عدُّ جميع الماهيّات مشتركة حتّىٰ في جزء ماهويّ .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ مفهوم « الوجود » ـ الذي هو من المعقولات الثانية

الفلسفيّة ـ مفهوم بسيط ومتعيّن وعامٌ ومطلق عندهم ، وهو يُخصّص ويُقيّد بإضافته إلىٰ أيّ ماهيّة ، والمفهوم الوجوديّ الذي تمّ تخصيصه وتقييده بهذه الصورة يسمّونه « حصّة » من المفهوم الكليّ لـ « الوجود » .

وبهذا الشكل ظهرتْ اصطلاحات من قبيل البساطة والتركيب ، الإبهام والتعيُّن ، المشاركة والتمايز ، العموميّة والتخصّص ، الإطلاق والتقييد في الموارد المذكورة ، ولا بدّ أن نضيف إليها اصطلاح « التشخّص » الذي مرّ بيانه في الدروس الماضية .

إلّا أنّ بينها مفهومين أساسيّين ، وهما مفهوم « الوحدة » ومفهوم « الكثرة » . ونحاول هنا أن نلقي بعض الضوء علىٰ هذين المفهومين .

أقسام الوحدة والكثرة :

كلّ ماهيّة نوعيّة نأخذها بعين الاعتبار فهي غير الماهيّة الأخرىٰ ، وإذا كانت هناك ماهيّتان بسيطتان فإنّه لا توجد بينهما جهة مشتركة ، وكذا إذا كانت هناك ماهيّتان مركّبتان وكلّ منهما من مقولة فإنّه لا توجد بينهما جهة مشتركة . وبالالتفات إلىٰ أنّنا نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار أيّ ماهيّة وحدها ونستطيع أن نلاحظها مع ماهيّة أُخرىٰ أو أكثر ، فإنّه يُنتزع من هذا مفهومان متقابلان هما « الواحد » و « الكثير » .

والوحدة التي تُنسب إلىٰ أيّ ماهيّة تامّة تسمّىٰ « الوحدةَ النوعيّة » ، وتكرارُ تصوّرها في ذهن واحد أو عدّة أذهان لا يُلحق أيّ ضرر بوحدتها ، لأنّ المقصود هو الوحدة المفهوميّة وليس وحدةَ وجودها الذهنيّ .

وكذا عندما نأخذ بعين الاعتبار جهة ذاتيّةً مشتركة بين عدّة ماهيّات مركّبة فإنّنا ننسب إليها وحدة أُخرىٰ تُسمّىٰ « الوحدة الجنسيّة » .

وفي مقابل هذين القسمين من الوحدة توجد « الوحدة العدديّة » التي تُحمل على كلّ فرد من الماهيّة ، وملاكها هو ذلك التشخّص الذي يراه الفلاسفة السابقون متوقّفاً علىٰ العوارض المشخّصة ، والرأي الصحيح هو أنّ هذا التشخّص وهذه الوخدة صفة لوجود الفرد ذاتاً وتُنسب بالعرض للماهيّة .

ويسمُّون أفراد الماهيّة الواحدة الذين يتميّزون ذاتاً بالكثرة العدديّة « واحدةً بالنوع » ، ويسمُّونَ الأنواع المندرجة في جنس واحد وهي تتّصف ذاتاً بالكثرة النوعيّة « واحدةً بالجنس » .

ومن الـواضح أنّ هـذين القسمين من الوحـدة ليسا صفتين حقيقيّتين لـلأفـراد والأنواع ، وإنّما هما يُنسبان إليها بالعرض .

والحاصل أنّ الوحدة الماهويّة بالذات صفة للنـوع والجنس وهي تُحمل علىٰ الأفراد والأنواع بالعرض ، وذلك علىٰ العكس من وحدة الفرد فهي في الواقـع صفة لوجود الفرد وتُنسب إلىٰ ماهيّته بالعرض . ومن جهة أُخرىٰ فإنّ الأفراد الخارجيّين لهم وجودات متعدّدة ، وهم يتّصفون بالكثـرة ذاتاً ، ولكنّـه بالالتفـات إلىٰ أنّ لهم ماهيّـة واحدة ، لذلك يُطلق عليهم اسم « الواحد بالنوع » ، وكذا الأنواع المختلفة فلها كثرة نوعيّة ذاتاً ، ولكنّه بلحاظ جنسها الواحد يطلق عليها اسم « الواحد بالجنس » .

إذن كلّ واحد من الموجودات الخارجيّة له وحدة شخصيّة ، وعندما نأخذ بعين الاعتبار أكثرَ من واحد منها فإنّها تتّصف بالكثرة . وكلّ واحدة من هاتين الصفتين تُعتبر من المفـاهيم الانتزاعيّـة ومن قبيل المعقـولات الثـانيـة ، ويتمّ انتـزاعهـا من وجـود الموجودات بناءً علىٰ أصالة الوجود ، ومن هنا نصبح « للوجود » وحدة وكثرة غير الوحدة والكثرة الماهويّة .

ومن هذا يمكن الحدس بأنّ الأعداد المختلفة ـ والتي هي مصاديق للكثرة ـ تكون من قبيل المعقولات الثانية ، لا من قبيل المعقولات الأُولىٰ والمعقولات الماهويّة كما زعم أكثر الفلاسفة . ولهذا الموضوع أدلّة أُخرىٰ نُعرض هنا عن ذكرها .

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّه بناءً علىٰ أصالة الماهيّة تصبح الكثرة الماهويّة دائماً علامةً علىٰ كثرة الموجودات العينيّة والخارجيّة ، لأنّ كلّ واحدة منها حسبَ الفرض تحكي عن حيثيّة عينيّة خاصّة ، وإن كـانت كثرة المـوجودات الخـارجيّة لا تستلزم دائمـاً الكثرة الماهويّة ، فمثلاً كثرة أفراد الماهيّة الواحدة لا تتنافىٰ مع وحدة ماهيّتها .

وبالالتفات إلىٰ هذه الملاحظة يُطرح سؤال وهو : أتكون كثرة الماهيّات ـ بناءً علىٰ أصالة الوجود ـ كاشفةً أيضاً عن كثرة وجوداتها أم يمكن انتزاع عدّة ماهيّات من وجود واحد ، وعلىٰ الأقلّ في مراحل مختلفة ؟ .

وهكذا تُطرح مسألة أُخرىٰ حول الوجود وهي : كما أنّ الماهيّات التامّة ولا سيّما الماهيّات البسيطة متباينة مع بعضها ومنعزلة ومتمايزة عنها فوجوداتها بالضـرورة أيضاً متباينة ومنعزلة عن بعضها ؟ أم قد يسودها لون من الوحدة المختصّة بالوجود ؟ .

إلاّ أنّه قبل الدخول في صميم هذه المسألة لا بدّ لنا من تقديم توضيح حول استعمال كلمة « الوحدة » في مجال الوجود .

الوحدة في مفهوم الوجود :

إنَّ الوحدة والكثرة المفهوميّة لا اختصاص لهما بالماهيّات ، وإن كان اصطلاحاً « الوحدةِ النوعيّة » و « الوحدة الجنسيّة » مختصَّين بها ، بل كلّ مفهوم وإن كان من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة أو المنطقيّة ـ يباين مفهوماً آخرَ ، فكلّ واحد منهما يتّصف بـ « الوحدة » ، ومجموعهما يتّصف « بالكثرة » وخصوصاً يستعمل تعدُّد المفاهيم وكثرتها في المشتركات اللفظيّة ، وتستعمل الوحدة المفهوميّة في المشتركات المعنويّة كثيراً .

ومفهوم الوجود ـ الذي هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة ـ مباين أيضاً لسائر المفاهيم ، وكما مرّ علينا في الدرس الثاني والعشرين فإنّه مفهوم واحد وهو مشترك معنويٌّ بين مصاديق مختلفة .

وهذا المفهوم ليس فقط لا يشبه الماهيّات المركّبة في كونها تنحلّ إلىٰ جنس وفصل ، إنّما هو مبرَّء من أيّ لون آخرَ من التركيب بفضل ما يتمتّع به من بساطة . ومن ناحية أُخرىٰ فإنّه لا يكون جزءَ أيّ ماهيّة أُخرىٰ ، لا بعنوان الجنس ولا بعنوان الفصل ، لأنّه ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة .

والحاصل أنّ مفهوم الوجود وإن لم تكن له وحدة نوعيّة أو وحدة جنسيّة إلاّ أنّه ـ مثل سائر المعقولات الثانية ـ يتّصف بالوحدة المفهوميّة ، كما هو مقتضىٰ اشتراكه المعنويّ .

لكنّ الوحدة المفهوميّة للوجود لا تعني تساوي صدقه في جميع الموارد ، وإنّما هو من قبيل « المفاهيم المشكّكة » التي يكون حملها على الموارد المختلفة متفاوتاً . ولكي يتّضح هذا الموضوع لا بدّ أن نقوم بتوضيح لاصطلاحَيّ المتواطي والمشكّك .

المتواطي والمشكّك :

تنقسم المفاهيم الكليّة من جهة كيفيّة صدقها علىٰ المصاديق إلىٰ فئتين :

المتواطي وهو مفهوم يصدق بالتساوي علىٰ جميع الأفراد ، وليس لأفراده تقدّم

وتأخّر أو أولويّة أو أيّ اختلاف آخر في مصداقيّتها لذلك المفهوم . فمثلاً مفهوم « الجسم » يُحمل علىٰ جميع مصاديقه بشكل واحد ، ولا يوجد جسم له ميزة من ناحية الجسميّة على أيّ جسم آخر ، وإن كان كلّ جسم يتميّز بخواصّ معيّنة ، ولبعض الأجسام مزايا علىٰ البعض الآخر ، ولكنّها من جهة صدق مفهوم الجسم عليها لا تتفاوت إطلاقاً .

أمّا المشكّك فهو مفهوم يتفاوت صدقه علىٰ أفراده ومصاديقه ، ولبعضها ميزة من جهة مصداقيّتها لذلك المفهوم على البعض الآخر .

كما في الخطوط فهي ليست متساوية في مصداقيّتها للطول ، فمصداقيّةِ الخط ذي المتر الواحد له أكثر من مصداقيّة لخط ذي السنتيمتر الواحد . وكذا مفهوم الأسود فهو لا يُحمل علىٰ مصاديقه جميعاً بصورة متساوية ، فبعضها أشدُّ سواداً من البعض الآخر .

ومفهوم الوجود أيضاً من هذا القبيل ، فاتّصاف الأشياء بالموجوديّة ليس متساوياً ، ويوجد بينها أولويّات وتقدم وتأخّر . فصدق الوجود علىٰ الله تعالىٰ الذي هو منزّه عن أيّة محدودية لا يمكن مقارنته بصدقه علىٰ الموجودات الأُخرىٰ .

وهناك بحوث متعدّدة حول سرّ الاختلاف في صدق المفاهيم المشكّكة ، وهل المفاهيم الماهويّة بالذات قابلة للتشكيك أيضاً أم لا ؟ وأساساً ما هو عدد الأنواع الموجودة للتشكيك ؟ فالقائلون بأصالة الماهيّة يعترفون بعدّة أنواع للتشكيك ، من قبيل التشكيك في القلّة والزيادة (مثل الطول) في الكميّات ، والتشكيك في الضعف والشدّة (مثل اللون) في الكيفيّات . ولكنّ القائلين بأصالة الوجود يعدّون التشكيك في الماهيّة بالعرض ، ويعلنون أنّ مرجع جميع هذه الاختلافات هو الاختلاف في الوجود .

وبالإضافة إلىٰ هذا فإنّ المرحوم صدر المتألّهين وأتباع الحكمة المتعالية يسمّون أمثال هذه التشكيكات بـ « التشكيك العاميّ » ، ويقولون بتشكيك آخرَ لحقيقة الوجود العينيّة ويسمّونه بـ « التشكيك الخاصّي » ، وميزته أنّ مصداقين للوجود لا يكونان مستقلّين عن بعضهما ، وإنّما أحدهما يعتبر من مراتب الآخر .

وقد ذكر بعض أصحاب الذوق العرفانيّ أقساماً أُخرىٰ للتشكيك في الوجود ،

ولكنّنا لا نجد حاجة هنا لبيانها .

خلاصة القول

١ ـ الماهيّتان البسيطتان تكونان متباينتين بتمام الذات ، ولا توجد بينهما أيّة جهة ماهويّة مشتركة .

٢ ـ في المنطق الكلاسيكيّ تكون الجهة الماهويّة المشتركة بين عدّة ماهيّات مركّبة هي الجنس ، ويسمّون جهة امتياز كلّ منها بالفصل .

٣ ـ قد يكون الجنس مركّباً وله جنس أعلىٰ منه ، ولكنّ الفصل يكون بسيطاً دائماً .

٤ ـ المشهور هو أنّ الأجناس العالية (المقولات) عشرة ، واحد منها هو الجوهر ، والباقي هي المقولات العرضيّة . وتوجد أيضاً أقوال أُخرىٰ في هذا المجال .

٥ ـ كلّ ماهيّتين مركّبتين وهما من مقولتين تكونان متباينتين بتمام الذات ، أمّا الماهيّات المندرجة في مقولة واحدة فهي متباينة ببعض الذات ولها جهة ماهويّة مشتركة .

٦ ـ إنّ مفهوم الوجود مفهوم بسيط وعامٌّ ، ويتخصّص بإضافته إلىٰ الماهيّات المختلفة .

٧ ـ كلّ ماهيّة تامّة (نوع) فلها « وحدة نوعيّة » ، وكلّ جهة اشتراك ذاتيّة بين عدّة ماهيّات (جنس) فلها « وحدة جنسيّة » ، ولكلّ فرد من الماهيّة « وحدة عدديّة » ، وهذه الوحدة صفة بالذات لوجوده .

٨ ـ تسمّىٰ الأفراد الكثيرة من ماهيّة واحدة « واحدةً بالنوع » ، وتسمّى الأنواع الكثيرة من جنس واحد « واحدةً بالجنس » ، وهي تعتبر أوصافاً بالعرض لها .

٩ ـ إنّ الوحدة والكثرة وكذا « العدد » مفاهيمُ انتزاعيّةٌ وهي من قبيل المعقولات الثانية .

١٠ ـ الوحدة المفهوميّة ليست مختصّة بالماهيّات ، بل كلّ واحد من المعقولات

الثانية (كمفهومِ الوجود) يتّصف بالوحدة المفهوميّة أيضاً ، كما أنّ الذي يزيـد علىٰ واحد منها فهو يتّصف بالكثرة .

١١ ـ إنَّ مفهوم الوجود ليس فيه أيُّ لون من التركيب ، ولا يُتصوّر له جنس ولا فصل ، ولا يصبح هو جنساً أو فصلاً لماهيّة من الماهيّات .

١٢ ـ المتواطي هو مفهوم كليّ يصدق علىٰ جميع مصاديقه بشكل متساوٍ ، مثل مفهوم الجسم .

١٣ ـ والمشكّك مفهوم كليّ يتفاوت صدقه علىٰ أفراده ، مثل مفهوم البياض والسواد .

١٤ ـ إنَّ مفهوم الوجود من المفاهيم المشكّكة التي لا يتساوىٰ صدقها علىٰ الموجودات المختلفة .

١٥ ـ إنَّ القائلين بأصالة الماهيّة يعترفون بعدّة أنواع للتشكيك في الماهيّات ، كالتشكيك في الكميّة والكيفيّة ، ولكنّ القائلين بأصالة الوجود يعتبرون الاختلاف في الوجود هو منشأ هذه التشكيكات .

١٦ ـ إنَّ أصحاب الحكمة المتعالية يقولون بلون آخرَ من التشكيك للوجود العينيّ ، يسمونه بـ « التشكيك الخاصيّ » ، وميزته أن لا يكون هناك موجودان مستقلاّن عن بعضهما ، وإنّما يكون أحدهما من مراتب الآخر .

الأسئلة

١ ـ ما هي الماهيّات المتباينة بتمام الذات ؟ .
٢ ـ من أيّ شيء تتركّب الماهيّات المركّبة ؟ .
٣ ـ أيمكن أن تكون الأجناس مركّبة أيضاً ؟ .
٤ ـ هل يُتصوّر التركيب في الفصول ؟ .
٥ ـ ما هو القول المشهور في عدد الأجناس العالية ؟ .
٦ ـ مفهوم الوجود أهو بسيط أم مركّب؟ .
٧ ـ أيمكن أن يصبح مفهوم الوجود جنساً أو فصلاً لماهيّة من الماهيّات ؟ .
٨ ـ ما هو الفرق بين التعيّن والتشخّص والتمايز ؟ .
٩ ـ ما هي أقسام الوحدة الماهويّة ؟ .
١٠ ـ أين تتحقّق الوحدة بالعرض ؟ .
١١ ـ ما هو نوع وحدة مفهوم الوجود ؟ .
١٢ ـ عرِّف المتواطي .
١٣ ـ ما هو المشكّك ؟ وما هي أقسامه ؟ .
١٤ ـ هل مفهوم الوجود متواطٍ أم مشكّك ؟ .
١٥ ـ أيوجد التشكيك في الماهيّة أيضاً ؟ .
١٦ ـ عرِّف التشكيك العاميّ والخاصيّ .

الـدرس التاسع والعشرون
الوحدة والكثرة في الوجود العينيّ

ـ الوحدة الشخصيّة .

وهو يشمل : ـ

ـ وحدة العالم .

لوحدة الشخصيّة :

تحدّثنا في الدروس السابقة عن لون من الوحدة في الواقعيّات العينيّـة ، وهي ـحدة كلّ فرد من الأفراد المتشخّصة للماهيّات . أي عندما يأخذ العقل بعين الاعتبا ـرداً من إحدىٰ الماهيّات ويقارنها بذات تلك الماهيّة ويلتفت إلىٰ هذا التفاوت وهو الماهيّة تقبل الصدق علىٰ الأفراد بينما الأفراد لا تتميّز بهذه الخاصّة فإنّه ينتزع عنو التشخّص من الفرد ، وعندما يقارن أحد الأفراد بعدّة أفراد أُخرىٰ ولا يجد تعدّداً ـ الفرد الواحد فإنّه ينتزع منه مفهوم الوحدة . ومن هنا قالوا :

« إنّ الوجود مساوق للتشخّص والوحدة ، فكلّ شيء من جهة كونه موجوداً فـ متشخّص وواحد » .

ولا بدّ من الالتفات إلىٰ أنّ المقصود من هذه الوحدة هي الوحدة الشخصيّة ولا تشمل الوحدة النوعيّة ولا الجنسيّة .

ويُطرح في هذا المجال سؤال وهو : كيف يمكننا معرفة وحدة الموجو الخارجيّ ؟ ومن أين نظفر باليقين بأنّ الموجود الذي تصوّرناه « واحداً » هو في الواقـ « موجود واحد » ، وله « وجود واحد » ؟ .

أهمل الفلاسفة ـ غالباً ـ الجواب علىٰ هذا السؤال معتمدين علىٰ وضوحه ، إ أنّه توجد فيه نقاط إبهام لا بدّ من إلقاء الضوء عليها بمقدار ما تتّسع له هذه الدراسة .

فإذا كان الموجود بسيطاً وغير قابل للتجزئة (مثل الذات الإلٰهيّة المقدّسة وجميـ

المجرّدات) فمن الطبيعيّ أن يكون له وجود واحد . ومن الواضح أنّ وجود المجرّدات وبساطتها يتمّ إثباتهما بواسطة البرهان ، ووجود النفس وبساطتها فحسب يمكن إدراكهما بالعلم الحضوريّ الواعي اليَقظ . وبشكل عامّ يمكن القول : كلّ موجود بسيط فإنّ له وجوداً واحداً .

أمّا الموجودات الماديّة والقابلة للتجزئة فإنّ إثبات وحدتها ليس أمراً سهلاً .

ففي النظرة السطحيّة كلّ موجود متّصل بحيث لا تكون أجزاؤه المفروضة منفصلةً عن بعضها فإنّه يُعتبر موجوداً واحداً وله وجود واحد . إلّا أننا عندما نعمّق نظرتنا فنحن نواجه نقطتين مبهمتين :

إحداهما : هل الأجسام التي تبدو لنا متّصلة هي في الواقع كذلك ، أم أنّنا نتخيّلها متّصلة نتيجةً لخطأ البصر عندنا ؟ .

والجواب علىٰ هذا السؤال يقع علىٰ عاتق العلوم الطبيعيّة ، وكما نعلم فإنّه قد ثبت بفضل الوسائل العلميّة أن الأجسام ليس لها مثل هذا الاتّصال الظاهريّ المحسوس ، وإنّما هي مكوّنة من ذرّات متناهية في الصغر ومنفصلة عن بعضها . ولكنّه من وجهة النظر الفلسفيّة نستطيع القول : لمّا كان كلّ جسم ليس خالياً من الامتداد فإنّه يصبح لكلّ ذرّة من الأجسام ـ وإن كانت صغيرة جدّاً ـ اتّصالٌ ، وبالتالي تكون لها وحدة اتّصاليّة .

والنقطة المبهمة الأُخرىٰ ، وهي أهمّ من الأُولىٰ تتلخّص بأنّه .

علىٰ فرض أن يثبت الاتّصال في أجزاء الموجود الجسمانيّ الواحد ، فمن أين لكم أن تثبتوا أنّه لا يتميّز بأيّ لون آخر من ألوان الكثرة ؟ .

ونستطيع القول في الجواب : أنّ الموجود الواحد المتّصل ليس له كثرة بالفعل ، وإن كان قابلاً للتجزئة والتكثّر بالقوّة ، ولكنه عندما تحصل التجزئة فإنّ موجودات أُخرىٰ سوف تتحقّق ، وكلّ واحد منها له وحدة مختصّة به .

وهذا الجواب وإن كان صحيحاً في مجال المقدار والكميّة الهندسيّة للأجسام ، إلّا أنّه لا يمكن عدّه جواباً كاملاً جامعاً ، لأنّه عندئذ يظهر أمامنا هذا السؤال وهو : لو فرضنا أنّ جسمين مختلفين اقتربا فيما بينهما بحيث لم تبقَ بينهما فاصلة ، وبعنوان المثال ـ مع التسامح ـ قطعتان فلزيّتان لحِمتا ، أيمكن القول إنّهما موجود واحد ، ولهما

وجود واحد ؟ أم لا بدّ من اعتبارهما « كثيراً » ولهما أكثر من وجود واحد ؟ .

قد يُجاب علىٰ هذا السؤال بأنّه : لمّا كانت للقطعتين الفلزيّتين المفروضتين ماهيّتان مختلفتان ، ولكلّ منهما فرد غير فرد الأخرىٰ ، لذا فإنّه لا يمكن اعتبارهما موجوداً واحداً .

ولكن هذا الجواب مبنيٌّ علىٰ أنّ كثرة الماهيّة كاشفة عن كثرة الوجود العينيّ بينما هذا الموضوع لم يتمّ إثباته . وبعبارة أخرىٰ : إنّ الكثرة التي يتمّ إثباتها هنا هي ـ ذاتاً ـ صفة للماهيّة لا للوجود ، والنقاش هنا يدور حول وحدة الوجود العينيّ وكثرته .

ومن ناحية أُخرىٰ يُطرح سؤال أكثرُ دقّةً وهو :

من أين لكم أن تحكموا بأنّ هذا الموجود المتّصل الذي يتمتّع بوحدة اتصاليّة ليس له وجودان متراكبان بحيث يستقرّ أحدهما علىٰ الآخر ويعجز الحسّ عن تشخيص هذه الثنائيّة .

توضيح ذلك : كما أنّ كل واحدة من حواسّنا تدرك خاصّة واحدة من خواصّ الأجسام (فالعين مثلاً ترىٰ لونها ، والأنف يشم رائحتها ، واللسان يدرك طعمها) من دون أن تتمزّق الوحدة الجسميّة التي تحتوي كلّ تلك الخواصّ ، فمن الممكن أيضاً أن توجد كثرة في الأجسام ويعجز حسّنا عن إدراكها . وبعبارة أُخرىٰ : أنَّ وحدة وكثرة الإدراكات الحسّية لا يمكن عدّها دليلاً كافياً علىٰ وحدة وكثرة الوجود العينيّ . ولهذا يبقىٰ مجال لهذا الاحتمال ، وهو أنّ للجسم وحدةً اتصاليّةً في المقدار الهندسيّ ، وله في نفس الوقت كثرة أُخرىٰ ، كما قال بذلك بعض الفلاسفة في مورد الصور الجوهريّة المختلفة ، فإنّهم يعتبرون للحيوان مثلاً عدّةَ صور في طول بعضها وهي : الصورة العنصريّة ، والصورة المعدنيّة ، والصورة النباتيّة ، والصورة الحيوانيّة .

ولا بدّ من البحث عن جواب لهذا السؤال فيما يأتي من الدروس ، إلاّ أنّنا هنا نقول إجمالاً : إنَّ تركيب الأجسام يمكن تصوّره علىٰ عدّة أنحاء :

١ ـ التركيب بين أجزاء مقداريّة لكنّها بالفعل ليست موجودة وإنّما هي توجد نتيجة للتجزئة . ومثل هذا التركيب لا يتنافى إطلاقاً مع الوحدة بالفعل .

٢ ـ التركيب بين المادّة والصورة علىٰ فرض أن يكون وجود المادّة وجوداً بالقوّة .

وفي هـذه الصورة أيضـاً لا يُلحق الضرر بـوحدتـه ، وهو من إحـدىٰ النواحي يشبـه الفرض السابق .

٣ ـ التركيب بين المادّة والصورة على فرض أن يكون للمادّة وجود بالفعل غير وجود الصورة ، ويتمّ التركيب أيضاً بين صور تكون كلّ واحدة منها فوق الأُخرىٰ وفي طولها . وفي هذا الفرض يكون اعتبار هـذا الموجـود واحداً بلحـاظ وحدة الصـورة الفوقيّة ، ثمّ تنسب الوحدة إلىٰ الجميع بالعرض ، ومن الأفضل أن نسمّيها « متّحدةً » لا « واحدة » .

٤ ـ التركيب بين عدّة موجودات بالفعل وهي واقعة في عرض بعضها ، ولا يعتبر أيٌّ منها صورة فوقيّة لسائر الموجودات ، وإن كان بينها لون من الاتّصال والارتباط ، مثل تركيب أجزاء الساعة وسائر الأجهزة المسمّاة بـ « المركّبات الصناعيّة » .

وفي هذا الفرض لا يمكن اعتبار هذا المجمـوع المركّب « واحـداً » ولا حتّىٰ « متّحـداً » من الناحيـة الفلسفيّة ، وإنّمـا لا بدّ من عـدّها مـوجـوداتٍ متعـدّدةً ولهـا وحدة اعتباريّة .

٥ ـ التركيب بين عدّة موجودات منفصلة قد أُخذ بعين الاعتبار لون من الوحدة بينها ، مثل تركيب الجيش من عدّة فِرَق ، وتركيب الفرقة من عدّة ألوية ، وتركيب اللواء من عدّة سرايا ، وبالتالي تركيب السريّة من عدّة جنود . وكـذا تركيب المجتمـع من المؤسّسات والطبقات والفئات الاجتماعيّة ، وبالأخير تركيبها من أفراد الإنسان . ومثل هذا التركيب يعدُّ اعتبارياً من وجهة النظر الفلسفيّة ولا يمكن اعتبار مثل هذه المركّبات « واحداً حقيقيّاً » .

ويمكن إضـافة لـونين آخرين من التـركيب الخارجيّ : أحـدهمـا التـركيبـات الكيميائيّة ، والآخر هي التركيبات العضويّة ، مثل تركيب الموجود الحيّ من مجموعات من المواد الآليّة والمعدنيّة . ولكنّ الحقيقة أنّ هذه التركيبات ليس لها حكم خاصٌّ من وجهة النظر الفلسفيّة ، فبعض الفلاسفة يدرجها في القسم الثاني ، والبعض الآخـر يجعلهـا ضمن القسم الثالث ، ولعـلّ الرأي الأخيـر هـو الأصحّ ولا سيّمـا بـالنسبة للموجودات الحيّة .

وفي خاتمة المطاف نذكّر بأنّ الفلاسفة يقولون بلون آخرَ من التركيب في جميع

الممكنات ، وهو التركيب من الوجود والماهيّة الذي مرّ علينا بحثه ، وحسب هذا الاصطلاح يكون الوجود البسيط منحصراً بالذات الإلٰهيّة المقدّسة . ولكن هذا التركيب تحليليٌ وذهنيٌ وليس خارجيّاً ولا عينيّاً .

والحاصل أن الموجودات الماديّة تتّصف بالوحدة بعدّة صورة ، بعض منها تكون فيها وحدة حقيقيّة مثل الوحدة الاتّصاليّة بين الذرّات ، ووحدة الصورة التي لها وجود بسيط .

والبعض الآخر تكون فيها وحدةٌ اعتباريّة مثل الوحدة الصناعيّة والاجتماعيّة . أمّا تركيب المادّة والصورة فإن قلنا إنّ المادّة ليس لها وجود بالفعل وكل موجود جسمانيّ فله وجود واحد بالفعل فحسب ـ وهو وجود صورته ـ فمن الطبيعيّ أن تكون له حينئذٍ وحدة حقيقيّة . وإن قلنا إنّ للمادة أيضاً وجوداً بالفعل ، وبعبارة أُخرىٰ : إذا رفضنا « الهيولىٰ الأولىٰ » بعنوان كونها موجودة بالقوّة ، فلا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار وجوداً خاصّاً لكلّ منهما ، ونسمّي المجموع شيئاً « متّحداً » وليس « واحداً » . وكذا إذا قلنا بالصور الطوليّة والمتراكبة فلا بدّ أن نعتبر المجموع « كثيراً » وبلحاظ وحدة الصورة الفوقيّة فحسب نستطيع أن نعدّ الكلّ واحداً بالعرض ، كما نعتبر المجموع من روح الإنسان وبدنه موجوداً واحداً ، وفي الحقيقة فإنّ وحدته رهينةٌ وحدةِ روحه .

وحـدة العالـم :

إنّ الوحدة التي درسناها لحدّ الآن وأثبتناها لكلّ موجود عينيّ لا تنفي بأيّ وجه من الوجوه كثرة المجموع . لكنّ هناك وحدةٌ أُخرىٰ تُطرح بالنسبة لكلّ العالم ، وهذه تنفي الكثرة والتعدّد فيه ، فمن المعروف أنّ الفلاسفة يعتبرون العالم « واحداً » ويمكننا تفسير هذا الكلام بعدّة صور :

١ ـ أن يكون المقصود من وحدة العالم هي الوحدة الاتّصاليّة للعالم الطبيعيّ ، وقد طرح الفلاسفة موضوعاً في الفلسفة الطبيعيّة تحت عنوان « بطلان الخلاء » ، وحاولوا أن يثبتوا ببيانات مختلفة أنّ من المستحيل وجودَ الخلاء المحض بين موجودين طبيعيّين ، وفي المجالات التي يُتخيّل أنّ لا يوجد فيها شيء توجد في الواقع أجسامٌ رقيقة لطيفة ليست قابلة للإدراك الحسيّ .

وبناءً علىٰ هذا استدلّوا بأنّه لو فرضنا وجود عالَمين طبيعيّين أو أكثر فسيكونان

متّصلين ببعضهما ولهما وحدة اتّصاليّة ويكوّنان عالماً واحداً ، ولو فرضنا وجودَ خلاءٍ حقيقيّ بينهما بحيث يصبحان منفصلين ومنعزلين عن بعضهما تماماً ، فإنّ هذا يتنافىٰ مع أدلّة نفي الخلاء .

٢ ـ أن يكون المقصود هو وحدة نظام العالم الطبيعيّ ، بمعنىٰ أن الموجودات الطبيعيّة يوجد بينها دائماً تأثير وتأثّر ، وفعل وانفعال ، ولا يمكن الظفر بموجود طبيعيّ لا يؤثر في موجود طبيعيّ آخر ولا يتأثر به . كما أنّ الموجودات المتعاصرة تهيّىء بتفاعلاتها الأرضيّة لظهور الوجودات اللاحقة بعدها ، وهي نفسها قد جاءت إلىٰ الوجود نتيجةً لتفاعلات الموجودات السابقة عليها . إذن كلّ العالم الطبيعيّ خاضع لعلاقة العليّة والمعلوليّة الماديّة ، ومن هنا يمكن عدّه ذا نظام واحد .

إلّا أنّه من الواضح كون هذه الوحدة ـ في الواقع ـ صفةً للنظام الذي ليس له وجود عينيٌّ مستقلّ عن الموجودات الكثيرة ، وعلىٰ أساس ذلك لا يمكن إثبات وحدة حقيقيّة للعالم الطبيعيّ .

٣ ـ أن يكون المقصود هو وحدة العالم في ظلّ وحدة الصورة التي بفضلها تتّحد جميع أجزائه ، كما تتّحد أجزاء النبات والحيوان في ظل وحدة صورتهما الجوهريّة .

والصورة الواحدة التي يمكن فرضها لكلّ العالم بحيث تشمل الموجوداتِ ذوات الأرواح كالإنسان والحيوان لا بدّ أن تكون لها روح أُخرىٰ يمكن تسميتها بـ « النفس الكليّة » أو « روح العالم » . ولكن بعض الفلاسفة قد اندفع أكثر من ذلك فاعتبر جميع المجرّدات وجميع ما عدا الله مشمولاً لها ، ومن هنا فاعتبروا العقل الأوّل أو أكمل الموجودات الإمكانيّة بمنزلة صورة لما دونه . كما أنّ كثيراً من العرفاء أطلقوا علىٰ العالم اسم « الإنسان الكبير » . إلّا أنّنا لم نظفر لحدّ الآن بدليل علىٰ هذا الموضوع ، ولا سيّما بالنسبة لتسمية الموجود المجرّد التامّ مثل العقل الأوّل بأنّه صورة العالم ، فهي تسمية لا تخلو من مسامحة .

وعلىٰ أيّ حال فإنّ مثل هذا الفرض لا يعني نفي الكثرة الحقيقيّة عن أجزاء العالم ، وذلك لأنّ هذه الوحدة في الواقع صفة لصورة العالم الفوقيّة ، وتُنسب لمجموع العالم بالعرض ، كما يقال في مورد وحدة الروح والجسم .

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ التسليم بهذه الوحدة للعالم يستلزم التسليم بالقسم الثالث

من التركيبات المذكورة ، ولكن قبـول هذا القسم من التـركيب لا يستلزم قبول مثـل هذه الوحدة .

خلاصـة القـول

١ ـ إنَّ الوحدة الشخصيّة مساوقة للتشخّص والوجود العينيّ ، وكلّ موجود ـ من جهة كونه موجوداً بالفعل ـ فله تشخّص ووحدة .

٢ ـ كلّ موجود بسيط لا يقبل التجزئة ، مثل الله تعالىٰ والمجرّدات ، فله وجود واحد ، ولا مجال لفرض الكثرة في ذاته .

٣ ـ الأجسام الضخمة وإن كان فيها انفصال وخلاء نسبيٌّ ، إلاّ أنّها تصل بالتالي إلىٰ ذرّات صغيرة لها امتداد واتّصال حقيقيّ ، وتتميّز بوحدة اتّصاليّة أيضاً .

٤ ـ إنَّ التركيب في الأجسام يمكن تصوّره بعدّة أشكال : التركيب من أجزاء بالقوة ، التركيب من مادّة وصورة مع فرض كون المادّة بالقوّة ، التركيب من مادّة وصورة مع فرض كون المادّة ذات فعليّة ، وكذا تركيب الصور المتراكبة ، التركيب الصناعي مثـل أجزاء السـاعة ، التـركيب الاجتماعي مثـل تركيب الجيش من الجنـود وتركيب المجتمع من أفراد الإنسان . وفي القسمين الأوّلين توجد وحدةٌ حقيقيّة ، وفي القسم الثالث وحدةٌ بالعرض ، وفي القسمين الأخيرين تكون الوحدة اعتباريّة .

٥ ـ لا بـدّ من عدّ التـركيبات العضـويّة من القسم الثـالث ، وكذا التـركيبات الكيميائيّة فيما إذا ثبتت لها صورة واحدة .

٦ ـ إنّ تركيب الموجود من ماهيّة ووجود هو تركيب تحليليٌّ وذهنيٌّ وليس عينيّاً ولا خارجيّاً .

٧ ـ إنَّ إثبات وحدة العالم بمعنىٰ الوحـدة الاتّصاليّـة بين جميع المـوجودات الطبيعيّة متوقّف على إبطال الخلاء المحض .

٨ ـ إن وحدة النظام في العالم الطبيعيّ أمر يمكن قبوله ، لكنّها لا تعتبر وحدةً حقيقيّة لأجزاء العالم .

٩ ـ إنَّ إثبات وحدة العالم بمعنىٰ أنّ له روحاً واحداً أو صورة عقليّة واحدة ، أمر تابع للبرهان .

١٠ ـ إنَّ التسليم بمثل هذه الوحدة يعني التسليم بالقسم الثالث من التركيبات المذكورة ، إلاّ أنّ قبول هذا القسم من التركيب لا يستلزم قبول مثل هذا الفرض .

الأسئلـة

١ - أيمكن فرض أيّ موجود عينيّ من دون أن تكون له وحدة شخصيّة ؟ .
٢ - أمن الممكن إثبات كثرة للموجود البسيط ؟ .
٣ - أيتحقّق الموجود الجسماني من دون وحدة اتّصاليّة ؟ .
٤ - بيّنْ أقسام التركيبات ، وما هو معنىٰ الوحدة بالذات والوحدة بالعرض والوحدة الاعتبارية فيها ؟ .
٥ - من أيّ لون من ألوان التركيب تكون التركيبات الكيميائيّة والتركيبات العضويّة ؟ .
٦ - وتركيب المجتمع من الأفراد من أيّ لون هو ؟ .
٧ - وما هو نوع تركيب الموجود من الماهيّة والوجود ؟ .
٨ - كم صورة لتفسير القول بوحدة العالم ؟ .
٩ - حسب أيّ تفسير يمكن إثبات الوحدة الحقيقيّة وبالذات للعالَم ؟ .
١٠ - أهناك تلازمٌ من الطرفين بين قبول الوحدة بالعرض للمادّة والصورة أو الصورة المتراكبة من جهة ، وقبول كون العالم موجوداً واحداً حيّاً من جهة أُخرىٰ ؟ .

الـدرس الثلاثـون
مراتـب الوجـود

ـ أقوال حول وحدة الوجود وكثرته .

وهو يشمل :

ـ الدليل الأوّل على المراتب التشكيكيّة للوجود .

ـ الدليل الثاني على المراتب التشكيكيّة للوجود .

أقوالٌ حول وحدة الوجود وكثرته :

لقد علمنا أنَّ الوحدة الشخصيّة في كلّ موجود عينيّ لا تتنافىٰ مع الكثرة الحقيقيّة لجميع الموجودات . وكذا الوحدة الاتّصاليّة في العالم الماديّ فإنّها لا تتنافىٰ مع كثرة الموجودات الماديّة ، تلك الكثرة التي تحصل في ظلّ تعدّد الصور المختلفة . وعرفنا أيضاً أنّ وحدة النظام في العالم لا تعني الوحدة الحقيقيّة . وأما الوحدة الشخصيّة للعالم بعنوان أنّه موجود حيٌّ وذو روح واحد فهذا ممّا لا يمكن إثباته ، ولو فرضنا إثبات ذلك فستكون وحدة بالعرض . وعلىٰ أيّ حال فإنّ موضوع الوحدة في هذه الفروض الثلاثة المذكورة هو العالم الطبيعيّ ، وعلىٰ أقصىٰ التقادير هو عالم الممكنات . أمّا الآن فيدور الحديث حول هذا السؤال : أيمكننا أن نثبت وحدة لكلّ عالم الوجود الشامل أيضاً للذات الإلٓهيّة المقدّسة أم لا ؟ .

نستطيع أن نشير إلىٰ أربعة أقوال في هذا المجال :

١ ـ قول الصوفيّة الذين يعتبرون الوجود الحقيقيّ منحصراً بالذات الإلٓهيّة المقدّسة ، وأمّا سائر الموجودات فهي ذات وجودات مجازيّة عندهم ، وهو معروف بعنوان « وحدة الوجود والموجود » .

وظاهر هذا القول مخالف للبداهة والوجدان ، ولكنّه قد يُؤوّل بشكل يعود فيه إلىٰ قول آخر سوف نذكره فيما بعد (وهو القول الرابع) .

٢ ـ قول المحقّق الدوانيّ الذي اعتبره مقتضىٰ « ذوق التألّه » ، وهو معروف بعنوان « وحدة الوجود وكثرة الموجود »، وحاصله : أنّ « الوجود الحقيقيّ » مختصٌّ

بـالله تعالىٰ ، ولكن « المـوجود الحقيقيّ » يشمـل المخلوقـات أيضـاً ، وهـو بمعنىٰ « المنسوب إلىٰ الوجود الحقيقيّ » وليس بمعنىٰ كونـه « ذا وجود حقيقيّ » . كمـا أنّ بعض المشتقّات الأُخرىٰ تفيد مثل هذا المعنىٰ ، فمثلاً كلمة « تامر » (من مادّة التمر) تعني من يبيع التمر والمنسوب إليه ، وكلمة « المشمّس » (من مادّة الشمس) تعني الجسمَ الذي سُلّطت عليه أشعّة الشمس فأصبحت له نسبة إليها .

وهذا القول أيضاً لا يمكن قبوله ، وذلك لأنّه بغضّ النظر عن أنّه يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار لتامر ومشمّس مادّةً بمعنىٰ بيع التمر وتسليط أشعّة الشمس ، فإنّ لازم هذا القول هو أنّ لكلمة « موجود » معنيين مختلفين وهي من قبيل المشتركات اللفظيّة ، وكما أنّ الاشتراك اللفظيّ ليس صحيحاً في مورد « الوجود » ، فكذا في مورد « الموجود » أيضاً لا يمكن قبوله . وبالإضافة إلىٰ هذا فإنّ القول المذكور مبنيٌّ علىٰ أصالة الماهيّة المنتسبة إلىٰ الجاعل ، وهو قول قد اتّضح بطلانه في الدرس السابع والعشرين .

٣ ـ القول الثالث وهو ينسب إلىٰ أتباع المشّائين ويُعرف بعنوان « كثرة الوجود والموجود » . وحاصله : أنَّ كثرة الموجودات أمر لا يقبل الإنكار ، ولا بدّ أن يكون لكلّ واحد منها وجودٌ مختصٌّ به ، ولمّا كان الوجود حقيقة بسيطة ، إذن يصبح كلّ وجـود متبايناً مع الوجود الآخر بتمام الذات .

ويمكن الاستدلال لهذا القول بهذه الصورة : إنَّ الوجودات العينيّة لا تخرج عن أحد هذه الأحوال : إمّا أن تكون جميعاً أفرادَ حقيقةٍ واحدة مثل أفراد النوع الواحد ، وإمّا أن تكون ذات أنواع مختلفة وهي مشتركة في جنس واحد مثل اشتراك أنواع الحيوانات في جنس الحيوان ، وإمّا أن لا تكون بينها جهة اشتراك ذاتيّـة فتصبح متبـاينة بتمـام الذات . والشق الثالث هو المطلوب ويتمّ إثباته بإبطال الشقّين الآخرين .

أمّا بطلان الشقّ الثاني فواضح ، لأنّ لازمه أن تكون حقيقة الوجود مركّبة من جهة اشتراك وجهة امتياز ، أي مركّبة من جنس وفصل ، وهذا ممّا لا يتلاءم مع بساطة حقيقة الوجود ، ويعود بالتالي إلىٰ القول بأنّ الوجود هو في الواقع جهة الاشتراك ، وعنـدما تضاف إليه أشياء أُخرىٰ فإنّه يظهر بصورة أنواع مختلفة ، لكن عالم الوجود ليس فيه شيء آخر يعتبر جهة امتياز عينيّة حتّىٰ يضاف إلىٰ الوجود .

وأمّا الشقّ الأوّل فلازمه أن يصبح الوجود مثل الكليّ الطبيعيّ لا يظهر بصورة أفراد

مختلفة إلّا إذا أُضيفت إليه العوارض المشخّصة . ولكنّ السؤال يعود حول تلك العوارض بأنّها موجودة أيضاً ، وحسب الفرض فإنّ جميع الموجودات ذات حقيقة واحدة ، إذن كيف حدث الاختلاف بين العوارض والمعروضات من ناحية ، وبين نفس العوارض من ناحية أُخرىٰ ، وباختلافها تتحقّق الأفراد المختلفة للوجود ؟ .

وبعبارة أُخرىٰ : إذا فرضنا الاشتراك بين الوجودات العينيّة ، فإمّا أن يكون الاشتراك بتمام الذات ومعناه أنّ الوجود ماهيّةٌ نوعيّة وذات أفراد متعدّدة ، وإمّا أن يكون الاشتراك بجزء الذات ، ولازمه أنّ الوجود ماهيّة جنسيّة ، وذات أنواع مختلفة ، وكلا هذين الفرضين باطل ، إذن لا يبقىٰ مجال إلّا للقول بأنّ الوجودات العينيّة متباينة بتمام الذات .

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح ، لأنّ هذه الشقوق الثلاثة التي فُرضت لحقيقة الوجود العينيّة هي في الواقع مقتبسة من أحكام الماهيّة ، وقد حاولوا عن طريق نفي تركّب الوجود من الجنس والفصل ونفي تركّبه من الطبيعة النوعيّة والعوارض المشخّصة أن يثبتوا التباين الذاتيّ بين الوجودات نظير التباين الموجود بين الماهيّات البسيطة ، بينما لا اشتراكُ الوجودات في حقيقة الوجود هو من قبيل الاشتراك في المعنىٰ النوعيّ والجنسيّ ، ولا تباين الوجودات هو من قبيل تباين الأنواع البسيطة .

والحاصل أنّ مثل هذا الاستدلال لا يستطيع أن ينفي اشتراك الوجودات العينيّة بصورة أُخرىٰ تختلف عن الاشتراك في المعنىٰ النوعيّ والجنسيّ . وسوف يتّضح قريباً أنّ هناك لوناً آخر من الوحدة والاشتراك يمكن إثباتها للحقائق العينيّة .

٤ ـ القول الرابع هو الذي ينسبه صدر المتألّهين إلىٰ حكماء إيران القديمة ، ثم يتبنّاه ويتولّىٰ توضيحه وإثباته ، وهو القول المعروف بعنوان « الوحدة في عين الكثرة » . وحاصله : أنّ حقائق الوجود العينيّة يوجد بينها اشتراك ووحدة ، ويوجد بينها أيضاً اختلاف وتمايز ، ولكن ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس بشكل يؤدّي إلىٰ التركيب في ذات الوجود العينيّ ، ولا أنّه يجعله قابلاً للتحليل إلىٰ معنى جنسيّ وفصليّ ، وإنما يعود ما به امتيازها إلىٰ الضعف والشدّة ، كما يختلف الضوء الشديد مع الضوء الضعيف بضعفه وشدّته ، ولكنّه لا بمعنىٰ أنّ الشدّة في الضوء الشديد شيء غير الضوء ، ولا الضعف في الضوء الضعيف شيء غير الضوء ، بل الضوء الشديد ليس شيئاً سوىٰ الضوء ، والضوء الضعيف أيضاً ليس شيئاً سوىٰ الضوء ، وهما في نفس الوقت مختلفان

من حيث درجة الشدّة والضعف ، ولكن هذا الاختلاف لا يُلحق أيّ ضرر ببساطة حقيقة الضوء المشتركة بينهما . وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ للوجودات العينيّة اختلافاً تشكيكيّاً يعود فيه ما به الامتياز إلىٰ ما به الاشتراك

ومن الواضح أنّ تشبيه مراتب الوجود بمراتب الضوء هو لتقريب الموضوع إلىٰ الذهن فحسب ، وإلّا فإنّ الضوء المادّي ليس حقيقة بسيطة (فأغلب الفلاسفة السابقين كانوا يتصوّرونه عرضاً بسيطاً) ، ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ للوجود تشكيكاً خاصيّاً يختلف عن التشكيك في مراتب الضوء الذي هو تشكيك عامّي ، وقد أوضحنا الفرق بينهما في الدرس الثاني والعشرين .

ويمكن تفسير هذا القول بشكلين :

أحدهما : أن يُفرض اختلاف أيّ وجود مع الوجود الآخر في مرتبة الوجود . بحيث يكون لأفراد الماهيّة الواحدة أو الماهيّات التي هي في عرْض واحد مثل هذا الاختلاف أيضاً .

الثاني : أن يعتبر اختلاف المراتب بين العلل والمعلولات الحقيقيّة فحسب . ولمّا كانت جميع الموجودات معلولة ـ بالواسطة أو من دون واسطة ـ لله تعالىٰ فإنّه يُستنتج أنّ عالم الوجود مكوّن من وجود واحد مستقلّ مطلق ووجودات عديدة رابطة غير مستقلّة ، ولكلّ علّة استقلالٌ نسبيٌّ بالإضافة إلىٰ معلولها ، ولهذا فهي أكمل منه وتقع في مرتبة أعلىٰ من حيث الوجود ، وإن كانت المعلولات التي هي في عرض واحد ـ أي ليس بينها علاقة العليّة والمعلوليّة ـ ليس بينها مثل هذا الاختلاف ، فهي تعتبر ـ من جهة ـ متباينةً بتمام الذات .

إلّا أنّ التفسير الأوّل بعيد جدّاً بل لا يمكن قبوله ، وإن كان ظاهر بعض أحاديث صدر المتألّهين وأتباعه يدلّ عليه .

ويحسن أن نذكّر بأنّه أوّل كلام العرفاء وأهل التحقيق من الصوفيّة بهذا المعنىٰ ، فاعتبر مقصودهم من « الموجود والوجود الحقيقيّ » هو الموجود والوجود المستقلّ المطلق ، ومن « الموجود والوجود المجازيّ » هو الموجود والوجود غير المستقلّ والتعلّقيّ والربطيّ .

الدليل الأوّل علىٰ المراتب التشكيكيّة للوجود :

يمكن الاستدلال لهذا القول بصورتين : إحداهما تتناسب مع التفسير الأوّل ، والأخرىٰ تتلاءم مع التفسير الثاني . والدليل الأوّل هو الوارد في كلام صدر المتألّهين وأتباعه في هذا الموضوع ، ويستفاد الدليل الثاني من حديثه في موضوع العلّة والمعلول .

أمّا الدليل الأوّل فهو ناظر في الواقع إلىٰ إثبات شيء عينيّ هو الذي يتمّ به الاشتراك بين الواقعيّات الخارجيّة .

توضيح ذلك : ينحلّ القول الرابع إلىٰ دعويين : إحداهما أنّ للوجودات الخارجيّة وصف الكثرة ، فلا بدّ أن يكون لها ما به الامتياز . ثانيتهما هي أنّ ما به امتيازها لا يكون مغايراً لما به اشتراكها ، فجميع هذه في عين كثرتها لها ما به الاشتراك ، ولا يتنافىٰ ذلك مع بساطتها ولا مع كثرتها . ولمّا كان الموضوع الأوّل بديهيّاً لا يقبل الإنكار فقد حوّلوا اهتمامهم نحو الموضوع الثاني محاولين إثباته .

وهذه هي صورة الدليل :

يُنتزع من جميع الواقعيات العينيّة مفهوم واحد هو مفهوم الوجود ، وانتزاع هذا المفهوم الواحد من الواقعيّات الكثيرة دليل علىٰ أنّ هناك شيئاً عينيّاً هو ما به الاشتراك بينها وقد غدا منشأ انتزاع هذا المفهوم الواحد ، ولو لم تكن جهة وحدة بين الوجودات الخارجيّة لم يمكن انتزاع مثل هذا المفهوم الواحد منها .

وهذا الدليل مبنيٌّ علىٰ مقدّمتين : إحداهما أنّ مفهوم « الوجود » مفهوم واحد ، وهو من قبيل المشتركات المعنويّة ، وهذا هو ما أثبتناه في الدرس الثاني والعشرين . والمقدّمة الثانية هي أنَّ انتزاع مفهوم واحد من أُمور كثيرةٍ كاشفٌ عن وجود حيثيّة واحدة ومشتركة بينها .

والدليل علىٰ ذلك أنّه لو لم يكن من الضروريّ وجود حيثيّة واحدة لانتزاع مفهوم واحد للزم أن يصبح انتزاعه بدون ملاك ، فيمكن عندئذ انتزاع أيّ مفهوم من أيّ شيء ، بينما هذا الأمر واضح البطلان .

إذن يُستنتج من هذا أنّ هناك شيئاً خارجيّاً هو ما به الاشتراك بين الوجودات العينيّة .

ثُمّ تُضمّ إلىٰ ذلك مقدّمة أُخرىٰ وهي أنّ الوجود العينيّ بسيط وله حيثيه عينيّة واحدة ، ولا يمكن اعتباره مركّباً من حيثيّتين متمايزتين . إذن حيثيّة امتياز الوجودات العينيّة لا تكون مغايرة لحيثيّة وحدتها واشتراكها ، أي أَنّ اختلاف الوجودات تشكيكيٌّ ، وهو بمعنىٰ الاختلاف في مراتب الحقيقة الواحدة .

ولكنّه يبدو لنا أنّ هذا الدليل قابل للمناقشة ، وذلك لأنّه ـ كما نبّهنا عليه في الدرس الحادي والعشرين ـ ليس وحدة وكثرة المعقولات الثانية دليلاً قاطعاً علىٰ وحدة وكثرة الجهات العينيّة والخارجيّة ، وإنّما هي تابعة لوحدة وكثرة الرؤية التي يتّجه بها العقل خلال انتزاعه لمثل هذه المفاهيم . فما أكثر ما يَنتزع من حقيقة واحدة وبسيطة مفاهيمَ متعدّدةً ، فهو ينتزع مثلاً من الذات الإلٰهيّة المقدّسة مفاهيم الوجود والعلم والقدرة والحياة ، مع أنّه لا يُتصوّر أيُّ لون من ألوان الكثرة وتعدّد الجهات العينيّة في ذلك المقام الشامخ . وما أكثرَ ما يتّجه العقل برؤية واحدة إلىٰ حقائق مختلفةٍ فينتزع منها مفهوماً واحداً ، فهو ينتزع مثلاً من الواقعيّات الخارجيّة المتنوّعة مفهوم « الواحد » .

ومفهوم الوجود والموجود أيضاً من هذا القبيل ، ونظير ذلك انتزاع مفهوم « العَرض » من المقولات التسع ، ومفهوم « الماهيّة » و « المقولة » و « الجنس العالي » من جميع المقولات العشر ، مع أنّه حتّىٰ حسب رأي صدر المتألّهين نفسِه لا يوجد بينها أيُّ لون من ألوان ما به الاشتراك الذاتيّ .

وعلىٰ هذا الأساس تصبح وحدة مثل هذه المفاهيم كاشفة فحسبُ عن وحدة رؤية العقل في انتزاعها ، ولا تكشف عن وحدة حيثيّة عينيّة مشتركة بينها . وحتّىٰ إذا فرضنا وجود مثل هذه الحيثيّة بينها فإنّه لا بدّ من إثباتها عن طريق آخر .

الدليل الثاني علىٰ المراتب التشكيكيّة للوجود :

إنّ هذا الدليل يتشكّل من مقدّمات يتمّ إثباتها في فصل العلّة والمعلول ، ولعلّه لهذا السبب امتنعوا عن ذكره في هذا المجال . ولكنّه لأهميّته نذكره مع أخذ المقدّمات بعنوان كونها « أصلاً موضوعاً » حتىٰ يتمّ إثباتها في محلّها .

المقدّمة الأُولىٰ : هي أنّ علاقة العليّة والمعلوليّة تَسود الموجوداتِ جميعاً ، ولا يخرج عن سلسلة العلل والمعلولات أيُّ موجود علىٰ الإطلاق . ومن الواضح أنّ الموجود الواقع علىٰ رأس السلسلة يتّصف بالعليّة فقط ، والموجود الواقع في نهايتها

يتّصف بالمعلوليّة فحسب ، ولكنّه علىٰ أيّ حال ليس هناك موجود ليس له علاقة العليّة والمعلوليّة بموجود آخر بحيث لا يكون علّة لشيء ولا معلولاً لشيء .

المقدّمة الثانية : أنّ الوجود العينيّ المعلول ليس له استقلال عن وجود علّته المانحة للوجود ، فهما ليسا بصورة موجودين مستقلّين ثمّ رُبطا بواسطة علاقة خارجة عن صميم وجودهما ، وإنّما وجود المعلول ليس له أيُّ استقلال في مقابل علّته الموجِدة له . وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ المعلول هو عين الربط والتعلّق بالعلّة ، وليس أمراً مستقلاً و « له ارتباط » بالعلّة ، كما يلاحظ ذلك في علاقة الإرادة بالنفس .

ويعتبر هذا الموضوع من أنفس المواضيع الفلسفيّة التي أثبتها المرحوم صدر المتألّهين ، وقد فتح بذلك السبيل لحلّ كثير من المعضلات الفلسفيّة ، ويعتبر هذا بحقّ من أروع ثمار الفلسفة الإسلاميّة .

ومن ضمّ هاتين المقدّمتين لبعضهما نستنتج أنّ وجود جميع المعلولات بالنسبة لعلّتها الموجدة ، وبالتالي بالنسبة للذات الإلٰهيّة المقدّسة المفيضة للوجود لكلّ ماعداها، يكون عين التعلّق والربط ، وجميع المخلوقات في الواقع تجلّيات للوجود الإلٰهيّ ، ولها ـ حسبَ مراتبها ـ شدّة وضعف ، وتقدّم وتأخّر ، ولبعضها استقلال نسبيٌّ بالإضافة إلىٰ البعض الآخر ، إلّا أنّ الاستقلال المطلق مختصٌّ بالذات الإلٰهيّة المقدّسة .

وبناءً علىٰ هذا يصبح كلّ الوجود مكوّناً من مجموعة من الوجودات العينيّة التي قوام كلّ حلقة منها بالحلقة الأعلىٰ ، وهي أضعف وأكثر محدوديّة من حيث المرتبة الوجوديّة بالنسبة إليها ، وهذا الضعف والمحدوديّة هو ملاك معلوليّتها ، ويستمرّ هذا حتّىٰ نصل إلىٰ مبدأ الوجود الذي هو غير متناه من حيث الشدّة الوجوديّة ، ومحيط بجميع المراتب الإمكانيّة ، ومقوّمها الوجوديّ ، وكلُّ موجود ـ من أيّة جهة أو حيثيّة ـ فهو ليس مستقلاً ولا مستغنياً عنه ، بل الجميع هم عين الفقر والحاجة والتعلّق به .

وهذا الارتباط الوجوديّ الذي ينفي الاستقلال عن أيّ موجود عدا الوجود الإلٰهيّ المقدّس ، يعني وحدةً خاصّة لا يتحقّق مفهومها إلّا في ظلّ الوجود العينيّ وعلى أساس أصالة الوجود أيضاً ، فإذا أخذنا بعين الاعتبار الوجود الاستقلاليّ فلن يكون له مصداق سوىٰ الذات الإلٰهيّة اللامتناهية ، ومن هنا لا بدّ من عدّ الوجود المستقلّ « واحداً » ، وهو واحد ليس قابلاً للتعدّد ، ولهذا تسمىٰ بالوحدة الحقّة ، وعندما نلتفت إلىٰ مراتب

الوجود والتجلّيات العديدة لذلك الوجود المستقلّ فإنّها تتّصف بـ « الكثرة » ، ولكنّه في نفس الوقت لا بدّ من القول أنّ بينها لوناً من « الاتّحاد » . وذلك لأنّ المعلول وإن لم يكن عين ذات العلّة لكنّه لا يمكن عدُّه « ثانياً » لها ، وإنّما لا بدّ من اعتباره قائماً بالعلّة وشأناً من شؤونها وتجلّياً من تجلّياتها ، وهذا هو المقصود من اتّحادها ، حيث إنّ أحدها ليس له استقلال في صميم وجوده بالنسبة إلىٰ الآخر ، وإن كان هذا التعبير « بالاتّحاد » تعبيراً متشابهاً وقاصراً ، لأنّه لا يفيد المعنىٰ المقصود بحسب المتفاهم العرفيّ منه ، ويؤدّي إلىٰ فهم غير صحيح .

ومن الواضح أنّ هذا البيان لا ينفي كثرةَ الوجودات التي هي في رتبة واحدة في بعض حلقات السلسلة ، مثل العالم الطبيعيّ ، وذلك لا يقتضي أن تصبح أفراد الماهيّة الواحدة أو عدّة ماهيّات واقعة في عرْض بعضها ذات اختلاف تشكيكيّ فيما بينها ، وإنّما لا بدّ من اعتبار اختلافها تبايناً بتمام وجودها البسيط .

خلاصة القول

١ ـ إنَّ الصوفيّة اعتبروا الوجود الحقيقيّ منحصراً بالله تعالىٰ ، وبهذا المعنىٰ قالوا بوحدة الوجود . وظاهر هذا الكلام مخالف للبداهة والوجدان .

٢ ـ إنَّ المحقّق الدوانيّ اعتبر الوجود واحداً والموجودات كثيرة ، واعتبر إطلاق « الموجود » في مورد المخلوقات بمعنىٰ « المنسوب إلىٰ الوجود » . وهذا القول مبنيٌّ علىٰ أصالة الماهيّة ويستلزم الاشتراك اللفظيّ في كلمة « الموجود » ، وهو أمر مردود .

٣ ـ يُنقل عن أتباع المشّائين أنّهم يقولون بكون الوجودات العينيّة حقائق متباينةً بتمام الذات .

٤ ـ والدليل علىٰ هذا القول هو أنّ الوجودات العينيّة لو كان لها ما به الاشتراك لأصبحت نظير الماهيّات النوعيّة والجنسيّة ، ولازم ذلك كون حقائق الوجود العينيّة مركّبة .

٥ ـ وهذا الدليل غير صحيح ، لأن ما به الاشتراك في الوجودات العينيّة ليس من قبيل الماهيّة النوعيّة أو الجنسيّة .

٦ ـ يقول صدر المتألّهين : إنَّ هناك لوناً آخرَ من الوحدة للوجودات العينيّة :

واعتبر كثرتها مستندة إلىٰ اختلاف مراتبها ، وبهذا أعاد ما به امتيازها إلىٰ ما به اشتراكها .

٧ ـ والدليل الذي يقيمه علىٰ هذا الموضوع هو أنّ وحدة مفهوم الوجود تكشف عن حيثيّة عينيّة مشتركة بين جميع الواقعيّات العينيّة .

٨ ـ لكن هذا الدليل قابل للمناقشة ، لأنّ مفهوم الوجود هو من قبيل المعقولات الثانية ، ووحدتها وكثرتها ليست دليلاً قاطعاً علىٰ وحدة وكثرة الجهات العينيّة .

٩ ـ ويمكننا إقامة دليل آخرَ علىٰ المراتب التشكيكيّة للوجود بهذا البيان : وهو أنّ وجود المعلول عين الربط بوجود علّته المانحة للوجود ، وهو مرتّبة من مراتب وجودها ، إذن كلُّ عالمِ الوجود ـ المتكوّن من مجموعة من العلل والمعلولات ـ لا استقلال له بالنسبة لله تعالىٰ ، وهذه المجموعة بأكملها تعتبر مراتب من تجلّياته جلّ وعلا .

١٠ ـ إنَّ مقتضىٰ هذا الدليل هو القول بالتشكيك الخاصّي بين المعلولات وعللها الموجدة لها . وأمّا المعلولات الواقعة في رتبة واحدة فلا بدّ من اعتبارها متباينةً بتمام وجودها البسيط .

الأسئلة

١ - اشرح الأقوال الموجودة حول وحدة وكثرة الوجود .
٢ - ما هو قول المحقّق الدوانيّ ؟ وما هو الإشكال الوارد عليه ؟ .
٣ - بيّن الدليل علىٰ قول المشّائين . ثم انقدْه .
٤ - اشرحْ قول صدر المتألّهين في هذه المسألة .
٥ - كيف يمكن تأويل قول الصوفيّة ؟ .
٦ - ما هو الدليل الذي أقامه صدر المتألّهين لإثبات مدّعاه ؟ .
٧ - كيف يمكن مناقشة هذا الدليل ؟ .
٨ - بيِّن الدليل الآخر علىٰ المراتب التشكيكيّة للوجود ، واشرحْ ما هو مقتضاه .

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الإسلامي وإليكم سرداً لبعض منشوراتها :

أ - من الكتب التي تمّ طبعها أخيراً ١ - **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، (الجزء الأوّل)** ، تأليف عدّة من الفضلاء ، بإشراف ناصر مكارم الشيرازي .

٢ - **الحدائق الناضرة (ج ١ - ١٦)** ، تأليف الشيخ يوسف البحراني .

٣ - **الحدائق الناضرة (ج ٢١ و ٢٢ و ٢٣)** ، تأليف الشيخ البحراني .

٤ - **فرائد الأصول** ، تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري ، تحقيق عبد الله النوراني .

٥ - **فوائد الأصول (ج ١ و ٢ تقرير بحث آية الله النائيني)** ، تأليف الكاظمي الخراساني .

٦ - **فوائد الأصول (ج ٣ تقرير بحث آية الله النائيني)** مع حواشي آية الله آغا ضياء الدين العراقي ، تأليف الكاظمي الخراساني .

٧ - **الصلاة (ج ١ تقريرات بحث المحقق الداماد)** ، تأليف الشيخ محمّد المؤمن .

٨ - **الصلاة (ج ٢ تقريرات بحث المحقّق الداماد)** ، تأليف الشيخ عبد الله الجوادي الآملي .

٩ - **مجمع الفائدة والبرهان (ج ١ - ٥ في شرح إرشاد الأذهان)** ، تأليف المقدّس

الأردبيلي ، تحقيق الشيخ مجتبىٰ العراقي ، والشيخ علي پناه الاشتهاردي وآغا حسين اليزدي .

١٠ ـ **قاعدة لا ضرر وإفاضة القدير** ، تأليف شيخ الشريعة الأصفهاني .

١١ ـ **معالم الدين وملاذ المجتهدين** ، تأليف الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ، تحقيق لجنة التحقيق في مؤسّسة النشر الإسلامي .

١٢ ـ **منتقى الجمان** (ج ١ و ٢ و ٣) ، تأليف الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ، تحقيق علي أكبر الغفاري .

ب ـ من الكتب التي تحت الطبع

١ ـ **التوضيح النافع (في شرح تردّدات صاحب الشرائع)** ، تأليف الحسين بن علي الفرطوسي .

٢ ـ **الحدائق الناضرة** (ج ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢٤) ، تأليف الشيخ يوسف البحراني .

٣ ـ **رياض السالكين** (ج ١) ، تأليف السيد علي خان المدني ، تحقيق السيد محسن الأميني .

٤ ـ **المهذّب البارع** (ج ١) ، تأليف ابن فهد الحلّي ، تحقيق الشيخ مجتبىٰ العراقي .

٥ ـ **الوهّابيّة في الميزان** ، تأليف الشيخ جعفر السبحاني .

٦ ـ **كشف المراد (في شرح تجريد الاعتقاد)** ، تأليف العلاّمة الحلّي ، تحقيق الشيخ حسن زاده الآملي .

٧ ـ **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار** ، تأليف القاضي النعمان بن محمد .

٨ ـ **أدب الحسين وحماسته** ، تأليف الشيخ أحمد صابري الهمداني .

٩ ـ **الإمام الصادق** (ج ١ و ٢) ، تأليف الشيخ محمّد الحسين المظفّر .

١٠ ـ **كفاية الأصول** ، تأليف الآخوند الخراساني ، تحقيق لجنة التحقيق في مؤسّسة النشر الإسلامي .

١١ ـ **الصلاة (ج ٣ ، تقريرات بحث المحقّق الداماد)** ، تأليف الشيخ عبد الله الجوادي الآملي .

* * *

الفهرست

الموضوع ـــــــــــــــــــــــــــــــ الصفحة

القسم الثالث : معرفة الوجود

الموضوع	الصفحة